إضاءات

في الفكر والدين والاجتماع



الجزء الرابع

حيدر حبّ الله

إضاءات

في الفكر والدين والاجتماع

مؤسّسة البحوث المعاصرة
الطبعة الأولى
١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

إضاءات

في الفكر والدين والاجتماع

الجزء الرابع

حيدر حب الله

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

هذا هو الجزء الرابع من هذه السلسلة الحواريّة، أقدّمه بين يدي القارئ الكريم، وأتمنّى أن يكون مادّةً للتداول والنقاش والحوار العلمي الرصين.

لقد حاولت في هذه المداخلات المتواضعة أن أقدّم إجابات عن تساؤلات وجّهت لي من غير بلد عربي ومسلم، وأثارت الكثيرين في الوسط الديني بالخصوص، وحاولت أن أفكّر لأصل إلى جواب مناسب، ولا يوجد ما يضمن لي صحّة كل النتائج التي توصّلت إليها، لهذا فلا سبيل للمرء إلا مشاركة الناس في عقولها، كي يدخلوا معه في حوار منتجٍ ومفيد، لتصويب الأفكار وإنضاج المعرفة، لقيامة وعي ديني أفضل إن شاء الله تعالى.

إذا رأى القارئ الكريم شيئاً مفيداً في هذا الكتاب فهو بفضل الله سبحانه، وإذا رأى نقصاً فليغفر للكاتب قصوره أو تقصيره، وليعن بعضنا بعضاً كي نحيا بشكل أفضل بإذن الله سبحانه. والله وليّ التوفيق.

قال سبحانه وتعالى: ﴿**قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ أَنْتُمْ وَآَبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ**

لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ﴾ (الشعراء: ٧٥ ـ ٨٥).

حيدر محمّد كامل حبّ الله

٢٠ ـ ٢ ـ ١٤٣٦هـ

١٣ ـ ١٢ ـ ٢٠١٤م

القسم الأوّل

الفلسفة والعقائد والعرفان

٥٢٦ . إخضاع الوحي للنقد، سؤال الشرعيّة

السؤال: هل يجوز لنا أن نُخضع الوحي للنقد؟

● السؤال عن إخضاع الوحي للنقد له ناحيتان:

الناحية الأولى: أن تقوم بممارسة النقد للوحي وأنت غير مقتنع بأنّه وحيٌ بعدُ، ومن الطبيعي في هذه الحال أن يكون النقد عادياً ومتوقّعاً ومترقّباً، فأنت لا تؤمن بأنّه وحيٌ أساساً فتقوم بنقده والردّ عليه، وليس في ذلك ضيرٌ من زاويتك، وإذا كان من ضير فهو عدم إيمانك بكونه وحياً مثلاً إذا كان من جهة العناد أو التقصير أو ما شابه ذلك. ومن هنا فنقد الناقدين لهذا الحديث عن النبيّ أو ذاك، ليقولوا بأنّنا لا نؤمن بأنّه صدر عن النبي أو أنّنا نريد أن ننزّه النبي عن هذا الكلام.. وكذلك نقد الناقدين لما قيل بأنّه آيات منسوخة التلاوة في القرآن الكريم كآية الرجم وآية الرضاع المنسوبتين إلى عمر بن الخطاب وعائشة بنت أبي بكر.. إنّ هذا النقد مهما صنّفناه علميّاً لا يُحسب نقداً للوحي أو للنبيّ، بل هو محاولة للتشكيك في كونه وحياً أو كلاماً للنبيّ أساساً.

الناحية الثانية: أن تقوم بنقد الوحي وأنت تؤمن بأنّه وحي من الله سبحانه، كشخص يؤمن بالقرآن وأنّه من عند الله، ثم يقوم بنقده، وفي هذه الحال فإنّ للنقد وجوهاً يجب التمييز بينها، حتى لا نخلط الأمور ببعضها، كما هو المرض

الشائع اليوم، أعني مرض خلط الأمور ببعضها:

١ ـ أن يراد من النقد ليس نقد القرآن نفسه أو السنّة، بل نقدُ تفسيرٍ أو فهمٍ لهما، وهذا ليس نقداً للقرآن حقيقةً، بل هو نقد لهذا الفهم أو ذاك من الفهوم التي قال بها هذا العالم أو ذاك، ومثل هذا النقد كثيرٌ بين العلماء والمفكّرين والمفسّرين والفقهاء والمحدّثين.

٢ ـ أن يكون النقد لترجيح نظريّة على أخرى في فهم بُنية الخطاب الديني (الوحي)، فمثلاً نحن نجد أنّ بعض الباحثين يرى أنّ قصص القرآن الكريم (وكذا السنّة من حيث المبدأ) غير مطابقة للواقع، وأنّها تخالف حقائق التاريخ، فهو يقوم بنقد القصّة تاريخيّاً لا لكي يقول بأنّ الله جاهل والعياذ بالله، ولا لكي ينفي عن القرآن نسبة الوحي السماوي، بل ليكتشف أو يقول بأنّ فهمنا للقصّة القرآنية هو فهم خاطئ، فالقصص القرآني لم تُذكر لأجل الإخبار عن الواقع التاريخي، بل هي ـ مثلاً ـ قصص تخيّليّة كلّها أو غالبها أو بعض فصولها وأحداثها، لا لأنّ الله يكذب، بل لأنّ القصّة ليست للتاريخ، وإنّما للهداية والتأثير التربوي، فكما أنّ الروائيين والقصّاصين الكبار في العالم يكتبون رواياتهم الأدبيّة المذهلة ولا نقول عنهم بأنّهم يكذبون؛ لأنّهم ليسوا بصدد الإخبار، كذلك الحال في النصّ القرآني تماماً، فهو لا يريد الإخبار عن الواقع، وإنما يخلق قصّةً بهدف التأثير الروحي والتربوي.

فالنقد التاريخي للقرآن هنا لم يقع في سياق الردّ على الله، وانما وقع في سياق تنزيه القرآن عن الخطأ، ولهذا لو تراجعون ما كتبه الدكتور خلف الله في (الفنّ القصصي في القرآن الكريم)، فستجدون أنّه اعتبر أنّ نظريّته هذه تشكّل جواباً قويّاً على المستشرقين حول إشكاليّاتهم في القصص القرآني، فمثل هذا الشخص

لا نقول عنه بأنّه نَقَدَ الوحي، بل نقول بأنّه نقد البُعد التاريخي في الوحي، لكي يُثبت أنّ الوحي لا بُعد تاريخيّ فيه مثلاً. وإذا اختلفنا معه في نظريّته فليس اختلافنا معه في جهة أنّه نقد الله، وإنّما في جهة أنّه لم يوفَّق مثلاً في تحليل بُنية القصّة في القرآن الكريم.

وهكذا الحال في أولئك الذين انتقدوا الإعجاز البلاغي، وقالوا بأنّ القرآن ليس معجزاً بلاغيّاً، فبعض هؤلاء قال ذلك بهدف نقد القرآن، وهو لا يرى أنّه وحيٌ من الله حسب قوله، وبعضهم لم يهدف إلى نقد القرآن، بل أراد أن يُثبت أنّ الإعجاز القرآني ليس لفظياً لغويّاً بل شيءٌ آخر، فاستشهد على ذلك بشواهد تبطل الإعجاز البلاغي مثلاً، وهذا الشخص لو أردنا أن نناقشه فلا نقول له بأنّك ناقشت الله، بل نقول له بأنّك أخطأت مثلاً في فهمك لبُنية الإعجاز في القرآن الكريم.

وهكذا الحال في شخص يؤمن بالوحي وأنّ الكتاب والسنّة وحيٌ من الله سبحانه، لكنّه لا يؤمن بأنّ الله أنزل القرآن لجميع الخلق إلى يوم الدين، ويرى أنّه لا دليل من القرآن والسنّة على هذا الادّعاء، فمثل هذا الشخص لا ينتقد الله تعالى ولا الوحي، بل غاية ما يقول بأنّ الوحي لم يقل بأنّه خالد، فنأخذ بالقدر المتيقّن من دائرة نفوذه وهي الدائرة الزمنيّة السابقة، دون العصر الحاضر. ولو أردنا أن نناقشه فنحن نناقشه في زعمه أنّ القرآن لا يحمل رسالةً خالدة، ونأتيه بالآيات والنصوص والأدلّة التي تثبت الخلود لرسالته، وأنّها تخاطب جميع الأمم إلى يوم القيامة مثلاً.

إنّ مثل هؤلاء لا ينتقدون الوحي ولا الله تعالى، بل ينتقدون فهم الوحي بطريقة أو بأخرى، أمّا حكمهم الفقهي، وهل يُحكم بكفرهم أم ببقائهم على

الإسلام من خلال أقوالهم هذه؟ فهذا شيء آخر يُرجع فيه إلى المعايير التي وضعتها الشريعة الإسلاميّة في الحكم بالإسلام أو الكفر، فقد يُحكم عليهم بالكفر وقد يُحكم بالإسلام، تبعاً للنظريّات الفقهيّة المختلفة في هذا الموضوع.

٣ ـ أن يؤمن شخصٌ بالوحي ويراه منسوباً إلى الله تعالى، ثم يراه خطأً في الوقت نفسه، وهنا إمّا أن يرجع الخطأ إلى الله أو إلى الرسول (الأعم من الإنسيّ والملائكي)، فعلى التقدير الثاني، يكون من معارضي نظرية العصمة في التبليغ ولو بنحو الجزئيّة، وعلى التقدير الأوّل يكون ناسباً الجهل والخطأ إلى الله سبحانه، وهو باطل، فإن اعتقد بكمال الله المطلق بحيث لا خطأ في ساحته المقدّسة فيكون نقدُه للوحي تناقضاً في بُنية تفكيره، وكذا لو اعتقد بالعصمة في التبليغ. وأمّا حكمه الفقهي من ناحية الكفر والإسلام فهذا شيء آخر كما أشرنا قبل قليل.

وعليه، فالقضية لها أوجه وأشكال، وهذه بعض أوجهها، ذكرتُها للتمييز؛ حتى لا تختلط علينا الأمور، فنحسب من يناقش في آية أو رواية أنّه يخطّئ الله أو رسوله، أو يسيء الأدب معهما، وعلينا التدقيق في كلمات الناس، لنرى أنّ نقدهم: أين ينصبّ؟ وأين يتمركز؟ وماذا ينتج عنه؟ وهل يفضي إلى تناقض في نظريّتهم، فيرون الله العالم المطلق الذي لا خطأ في ساحته ثم ينسبون له الخطأ في الوحي أم لا؟

هذا، وأمّا أن يحاول شخص أن ينتقد القرآن والسنّة لا بهدف نقدهما بما هو نقدٌ لهما، بل بهدف التأكّد من حقّانيّتهما وكونهما من عند الله أساساً أم لا، فهذا الشخص لا ضير عليه منهجيّاً إذا التزم الشروط العلمية والمهنية والأخلاقية في ذلك، فهو باحث عن الحقيقة الدينية، ولكنّ الفقه الإسلامي ـ كونه يؤمن بأنّ

القرآن وحيٌ من عند الله ـ وإن لم يحرّم سؤاله عن هذا الجانب أو ذاك من القرآن، أو نفسَ بحثه العلمي بينه وبين نفسه، لكنّه يتشدّد في إبرازه (ومطلق إبراز) هذه الأسئلة إذا كانت بصيغة النقد والتبنّي والتضليل، وهو موضوعٌ يتصل بإضلال الغير تارةً، وبمسألة كتب الضلال أخرى، وبقضية الردّة ثالثة، الأمر الذي يمكن مراجعته في كتب الفقه الإسلاميّ.

أرجو أن أكون قد وفّقت لبيان بعض صور المسألة، وأن أكون قد فهمتُ جيداً مرادَكم من السؤال.

٥٢٧ . تأثيرات أصالة الوجود على الوحدة الحقّة للباري تعالى

السؤال: ما هو تأثير القول بأصالة الوجود وأصالة الماهية على مسألة التوحيد الإلهيّ وقضيّة الوحدة الحقيقية الحقّة؟

● إذا أردنا أن نتعامل بتبسيط بياني مع بعض تأثيرات أصالة الوجود وأصالة الماهية في مسألة التوحيد، لنصل إلى فكرة الوحدة الحقّة الحقيقيّة، فلابدّ أن نشرع من تمييز بسيط، وهو ما الفرق بين الوحدة العددية والوحدة الحقّة الحقيقيّة؟

الوحدة العددية هي التي يمكن أن يكون للواحد فيها ثانٍ تنتهي مساحة الواحد فيها عند الشروع في الثاني، فأنت تقول: في الغرفة شخص واحد، وهذا يعني أنّه يمكن أن يكون له ثانٍ، وإذا جاء الثاني فإنّ الأول لايشمل الثاني، ولا يستوعبه، بل للواحد حدوده وللثاني حدوده، وهكذا. فإذا قلنا بأنّ الله واحد بالوحدة العددية فهذا يعني أنّه لا ثاني له واقعاً، لكنّه لا يثبت بالضرورة أنّه يستحيل أن يكون له ثانٍ من حيث ذاته؛ لأنّ الوحدة العددية لا تثبت الاستحالة المذكورة في مقام الذات، فإنّ زيد في الغرفة واحد، لكنّه مع ثبوت الوحدة

العددية له لا تستطيع هذه الوحدة في حدّ نفسها منع وجود ثانٍ له في الغرفة، بل هي إذا ثبتت له تثبت له الوحدة لا ضرورة الوحدة واستحالة الثاني، فذاته لا تُلزم بوحدته وإذا لزمت وحدته فمن غيره.

هنا تقع براهين القائلين بأصالة الماهية وسائر المتكلّمين، فبراهينهم على الوحدانية ـ من وجهة نظر القائلين بأصالة الوجود ـ لا تجعل ذات الباري تعالى تثبت لها الوحدانية بالضرورة، بل هي تثبت من الخارج، كاستحالة التسلسل أو الدور أو لاستلزام التعدّد فساد العالم (برهان التمانع بصيغته القديمة)، وغير ذلك.

أمّا الوحدة الحقّة الحقيقيّة، فتعني أنّ الواحد لا ثاني له، ولا يمكن أن يكون له ثانٍ؛ لأنّ فرض ثانٍ غيره خلف كونه واحداً بالوحدة الحقة الحقيقيّة من الأوّل، وخلف ذاته عينها، إذ تعني محدودية وجوده، وهو محال على الله.

وهنا بدأت رحلة إثبات وحدانية الله بالوحدة الحقّة وفقاً لأصالة الوجود، حيث قيل بأنّ حقيقة الوجود لا تقبل العدم؛ إذ الشيء لا يقبل نقيضه، فليس في حقيقة الوجود عدم، والموجود من حيث هو موجود لا يقبل العدم، وإذا لم يكن في حقيقة الوجود عدم، فلا يمكن أن يكون في حقيقة الوجود محدودية؛ لأنّ المحدودية ليست إلا عدماً عندهم، فالوجود المحدود هو وجود إلى جانب عدم وجود، الأمر الذي انتزعنا منه فكرة الوجود المحدود

فعندما يكون هناك وجود محدود، فهذا يعني أنّه موجود في مكان مثلاً (وهذا مجرّد تمثيل وتبسيط للقضية بمثال مكاني) وغير موجود في مكان آخر، فالوجود والعدم اجتمعا ـ إذا صحّ التعبير ـ لنخرج منهما صورة الوجود المحدود، وعليه فحقيقة الوجود لا تقبل العدم، إذن فلا تقبل المحدوديّة، وإذا كانت لا تقبل

المحدودية فهي واجبة الوجود؛ لأنّ غير الواجب فقير وممكن ومحدود، وبهذا نثبت وجود واجب الوجود من نفس وجود الوجود، فليس إثبات واجب الوجوب بأمر يضاف إلى اثبات حقيقة الوجود في الخارج، والتي هي من البديهيات الأوّلية عند الفلاسفة العقليين الإسلاميين على المشهور (خلافاً لمثل السيد الصدر).

وهذا هو برهان الصديقين الصدرائي الذي يثبت وجود الله واجب الوجود بنفس التأمّل في حقيقة الوجود؛ لأنّ أصالة الوجود عندهم تُثبت بعينها أنّ الوجودَ لا ضدّ له، لأنّ الضد وجود ثانٍ متعاقب على موضوع والوجود لا موضوع له. وتثبت أنّ الوجود لا جنس ولا فصل ولا أيّ خاصية من خواص الماهيات له؛ لأنّه غير الماهية. ولا مثل له؛ لأنّ المثل للشيء هو ما شارك الشيء في ماهيته النوعية، والوجود لا ماهية له. وتثبت أنّ الوجود لا يقع جزءاً لشيء غيره؛ لأنّ المركّب والجزء الآخر إمّا وجود فلا يكون الشيء جزء نفسه، وإمّا عدم فلا أصالة له بل هو باطل، فلا يكون تركيبٌ من رأس. وتثبت أنّ الوجود لا جزء له؛ لأنّه بسيط؛ إذ التركيب فرع الماهية، فمن أيّ شيء يتركّب غير الوجود.

وإذا عبرنا وجود واجب الوجود، واكتشفنا أنّه مطلق لا محدودية له، فنقول: إنّ الشيء إذا كان مطلقاً فلا يمكن فرض ثانٍ له أبداً؛ لأنّه عندما نفرض ثانياً له فهذا يعني أنّ الثاني غير الأوّل، وعندما يكون الثاني غير الأوّل فهذا يعني أنّ الأوّل لا يشمل الثاني، وإلا كان خُلف غيريّته له، وعلى تقدير عدم شموله له يكون قد خرج عن الإطلاق، فينقلب محدوداً بعد أن كان مطلقاً، وهو خُلف.

وعليه، فإذا شرعنا من نقطة (الوجود) التي هي حجر الزاوية في أصالة

الوجود، فسوف نصل إلى فرض أنّ حقيقة الوجود لا ثاني لها، ولا يمكن تصوّر ثانٍ لها، فليس في الدار غير الله ديّار، وهذا هو برهان الصدّيقين الصدرائي الذي انطلق من حقيقة الوجود لإثبات الباري تعالى، وبنفس الطريقة وبمسافة قصيرة جداً إثبات توحيده، لأنّ حقيقة الوجود تعني الوجوب والوحدانية عنده.

ومن إطلاق الوجود ظهرت مشكلة المخلوقات، فلو كان وجود الله مطلقاً فهذا يعني أنّ هذا العالم إمّا عدم محض كما قال بعض المتصوّفة، وهو خلاف البديهة، أو وجود، وإذا كان وجوداً فإمّا هو الله، وهذه هي وحدة الوجود والموجود معاً، وإمّا غير الله، وإذا كان العالم وجوداً غير الله فكيف يكون وجود الله مطلقاً حينئذٍ؟!

من هنا نشأت فكرة الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة، ليُقال بأنّ العالم عين الله وغيره، وأنّ الفرق بينهما هو في الشدّة والضعف الوجوديّين، فظهرت نظرية التشكيك الخاصّي الصدرائي التي تمثل العالم بأمواج البحر التي هي عين البحر وغيره في الوقت عينه دون أن يلزم تناقض أصلاً من وجهة نظرهم. ومن هنا أيضاً ظهرت فكرة التجلّي التي طرحها بقوّة ابن عربي، وتبلورت مع المدرسة الصدرائيّة عبر تحليل فكرة المعلولية بأنّها ليست إلا الفقر الوجودي، والفقرُ عدمٌ.

وخلاصة القول: إنّ السير مع أصالة الوجود يوصلنا إلى وجود واجب الوجود ووحدانيّته الحقّة الحقيقيّة، انطلاقاً من ذات الوجود، فذات الوجود هي عين وجوبه وعين وحدانيّته وعدم تكرّره ولا تثنّيه، أمّا على اصالة الماهية فإنّ وجود الواجب ووحدانيته إنّما يأتيان من خارجه، لا أنّ ذات الوجود تجعل الوجوب، ولا أنّ ذات الوجوب تفرض الوحدانية ضرورةً وقهراً.

٥٢٨ ـ اختلاف الرسالات (القرآن والتوراة) في الدعوة التدريجيّة مع وحدة المرسِل

السؤال: يقال بأنّ الإسلام يتميّز بأنّه أُنزل تدريجيّاً (تنزيل العزيز الرحيم)؛ ليراعي تنمية الأرواح وتربيتها تدريجيّاً، بينما الكتب الإلهيّة الأخرى أُنزلت دفعةً واحدة، كالتوراة التي استلمها نبيّ الله موسى عليه السلام على ألواح. والسؤال: الأمر بالأصل في كلّ الرسالات الإلهيّة متعلّق بالتربيّة الإلهيّة للبشر، وهو ينظر لتغيّر أحوال البشر، فالقرآن اعتبر تنزيلاً متدرّجاً؛ لأنّه من الله العزيز الرحيم، فيفترض أن لا تختلف هذه التربية في كلّ الرسالات الإلهيّة، فلماذا اختلفت؟

● يوجد هنا موضوعان، يجب أن نفصلهما جيداً عن بعضهما:

الموضوع الأوّل: أنّ مجموعة الرسالات نزلت بشكل تدريجيّ، فمع نوحٍ عليه السلام نزل بعض الدين، ومع إبراهيم نزل ما سبق وبعضٌ آخر أيضاً، ومع موسى نزل شيء إضافيّ كذلك، وهكذا إلى محمّد حيث نزل معه الدين كلّه، وهذا معناه التدرّج في بيان الدين خلال عدّة آلاف من السنين على شكل حلقات، يزيد بعضها على بعض، وتشكّل كلّ حلقةٍ منها ديناً سماويّاً، يستوعب اللاحقُ منها السابق ويزيد عليه، وقد يَنسخُ بعضَه، وهو معنى أنّ القرآن ـ مثلاً ـ مصدّق لما بين يديه ومهيمن عليه.

هذا المفهوم للتدرّج مقولةٌ شائعة بين المسلمين. وهناك ـ ومنهم بعض المعاصرين من الباحثين ـ من يرى أنّ الديانات واحدة، وأنّ ما جاء به محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ليس غير ما جاء به موسى عليه السلام، بل هما أمرٌ واحد تماماً لا يختلفان في شيء قطّ حتى بالزيادة والنقيصة، وإنّما بُعث اللاحقون

من الأنبياء، لا لكي يأتوا بجديدٍ يكملون به المشروع الديني التاريخي، بل لكي يعيدوا تذكير الناس بما بُعث به السابقون، وإذا كان هناك من اختلاف فهو في بعض التفاصيل الشرعيّة الجزئيّة التي تتغيّر بطبعها بتغيّر الزمان والمكان، فالرسالة الإلهيّة الكبرى راعت التغيّر الزمكاني، فتغيّرت بعضُ الأحكام من دينٍ (فترة) إلى دين (فترة)، وإلا فإنّ الدين واحدٌ، لا يزيد دين الإسلام المحمدي فيه عمّا جاء به موسى وعيسى ونوح وإبراهيم ولوط ويونس وزكريا ويحيى وغيرهم من الأنبياء.

وهذا معنى أنّ النبي محمّداً كان مطالباً باتّباع إبراهيم الخليل، من وجهة نظر هؤلاء الباحثين، وهذا أيضاً هو معنى أنّ القرآن طالب اليهود والنصارى بالعمل بما في التوراة والإنجيل؛ لا احتجاجاً، بل لأنّ العمل بما في التوراة والإنجيل هو عملٌ بما في القرآن، لا فرق في ذلك من وجهة النظر هذه.

وعلى أيّة حال، فالتدرّج هنا ـ وفقاً للرأي المشهور بين المسلمين ـ هو تدرّجٌ في بيان الدين الكامل عبر التاريخ، بحيث ظهر منه في كلّ فترة جزء إلى أن اكتملت الأجزاء بالديانة المحمديّة الخاتمة، وهذا التدرّج يغطّي كلّ الأديان الإلهيّة ولا تختلف فيه ديانة عن أخرى، فكلّ ديانة تتكفّل بيان قدرٍ إضافيّ من الدين، حتى نصل إلى الرسالة الإسلاميّة التي أكملت الجزء الأخير، فظهر الدين الكامل كلّه معها.

وعلى هذا، فلا تناقض بين الديانات ولا اختلاف في سياساتها، فسؤالكم لا يجري هنا؛ لأنّ كلّ الديانات اشتغلت على هذه السياسة الاستراتيجيّة العامّة، فلم تشأ الإرادة الإلهيّة أن يظهر الدين الكامل في عصر نوح عليه السلام، ولا في عصر عيسى، بل كانت المشيئة هي التدرّج في البيان عبر الديانات النبويّة

المتعدّدة، ليكون الظهور التام والنهائي مع الديانة المحمّديّة الإلهيّة الكاملة.

وحتى لو ذهبنا إلى وجهة النظر الثانية التي دافع عنها بعض الباحثين المعاصرين؛ فإنّ الأمر هو عينه، فإنّه وفقاً لوجهة النظر هذه لا يوجد تدرّج بين الديانات أساساً، فما جاء به إبراهيم هو عين ما جاء به محمّد بلا فرق أبداً حتى بالزيادة والنقيصة، وهذا معناه أنّ السياسة العامّة لتبليغ الدين لم يكن فيها تدرّج قط، فما قاله نوح لقومه هو عين ما قاله محمّد لهم، ولم يقل نوح شيئاً لم يقله محمّد، ولم يقل محمّد شيئاً لم يقله نوح، فأيضاً هنا لا يجري إشكالكم؛ لأنّ الديانات استخدمت طريقةً واحدة.

وبالمناسبة فهذا موضوعٌ جيّد ومفيد ومهم جدّاً في دراسة هل كانت سياسة الديانات قائمةً على التدرّج الكمّي في البيان كما هو المشهور أم لا؟ وهل أنّ الديانات الإلهيّة الواقعيّة متساوية كمّاً وكيفاً في مضمونها أم لا؟ ويصلح لتناوله مادّة بحثية قرآنيّة وحديثية واجتهاديّة وفلسفيّة أيضاً، على مستوى أطروحة دكتوراه أو ماجستير، فله تأثير نظريّ لا يستهان به على فهم المنظومة الدينيّة، كما سيترك تأثيراً مهمّاً على موقعيّة فكرة النبوّة الخاصّة في الدين، فليلاحظ جيداً.

الموضوع الثاني: تدرّج كلّ دين في بيان مضمونه لقومه لحظة نزوله إلى الناس، ولعلّه هذا هو موضع سؤالكم، فلماذا تدرّج الإسلام في بيان مفاهيمه بحيث نزل نجوماً، فيما لم يتمّ التدرّج في الديانات الأخرى بحيث نزلت ألواح التوراة معاً بكلّ ما فيها؟!

وفي هذا السياق، يمكن القول بأنّ هذا الأمر تابعٌ لطبيعة المرحلة والمحيط والظروف التي تكتنف نزول هذه الديانة أو تلك، ولا يجب أن تكون هناك طريقة واحدة في نزول الوحي على الأنبياء في كلّ الديانات، فلعلّ ما في ألواح

موسى وصحف إبراهيم ما كانت هناك مشكلة لو تمّ الإبلاغ بها جميعاً دفعةً واحدة، لقلّتها مثلاً أو لقلّة مضمونها التشريعي والديني والمفاهيمي، تماماً كما هي الحال في بعض ألوان نزول الوحي القرآني، فأحياناً كانت تنزل سورةٌ قصيرة أو بضع آيات قليلة، بينما نزلت سور طوال على النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم في مراحل أخرى دفعةً واحدة، مثل ما هو المعروف من نزول سورة التوبة كلّها تقريباً عليه بعد منصرفه من معركة تبوك.

وإذا قلنا بأنّ الديانات يزيد بعضها على بعض كلّما مرّ الزمن، فمن الطبيعي أنّ المقدار الذي نزل على نوحٍ كان قليلاً جداً مقارنةً بما نزل على محمّد، فيمكن أن ينزل ذاك دفعة واحدة فيما يحتاج هذا للتدرّج في البيان، فالقضيّة تتبع طبيعة المجتمع المعاصر لكلّ نبيّ من حيث قدرته على التحمّل ووجود مصالح نوعيّة في اتّباع سياسةٍ هنا أو أخرى هناك؛ لأنّ الموضوع آليٌّ ميداني أداتي في كيفية التبليغ والدعوة، وهو يختلف تلقائيّاً تبعاً لاختلاف الظروف والمحيط والزمان والمكان، فلا موجب لوحدة سياسة الديانات في عملية التبليغ، تماماً كما هي الحال اليوم، فأنت في بعض المناطق تبلّغ بطريقة مختلفة عن مناطق أخر، تبعاً لرؤيتك للأساليب الأفضل في التأثير على المخاطب هنا أو هناك.

هذا كلّه، لو قلنا بأنّ الديانات السابقة لم تستخدم نفس الطريقة التي استُخدمت في القرآن الكريم، وهي النزول التدريجي، فألواح موسى نزلت بعد أن نزل الوحي على موسى بسنين، وبعد أن بلّغهم قدراً لا بأس به من دين الله وتوحيده، وأظهر لهم ـ ولفرعون وقومه ـ المعاجز وغير ذلك، فهذا أيضاً نحوٌ من التدرّج، وإذا صحّ ما نقوله لم تعد في الإسلام ميزة التدرّج في البيان، خلافاً لما جاء في سؤالكم، فليلاحظ جيداً.

٥٢٩ ـ مقولة أنّ الدين فكرة غير صلبة، تتفكّك إلى مذاهب، فتكون باطلة

السؤال: هناك من يقول: إنّ الدين فكرةٌ غير صلبة، ولهذا تتفكّك دائماً إلى مذاهب متناحرة، ولمّا كانت فكرةً تتفكّك، فهي مدحوضة؛ تحمل بنيات دحضها بنفسها، وهذا يجعلها نظريّة لا حقائق واقعة أو مضمرة، فالنظريّات تتفكّك وتدحض، والنظريات تصدر عن عقل نسبي، والحقائق تصدر عن المطلق، فهل يصح صدور النظريّة عن المطلق؟! وهم يقولون: لا تحدّثونا عن فهوم الناس، وأنّها فكرة صدرت عن الله، لكن تعدّدت أفهامهم لها، فهذا خارج الموضوع، وهو فضلاً عن ذلك سفسطة.. وهل صحيح أنّ الميرداماد في كتابه القبسات حاول دون جدوى أن يبطل دون جدوى المسائل المتعلّقة بواجب الوجود يمكن الاستدلال عليها جدليّاً؟ أرجو من سماحتكم الإجابة بسرعة؛ لأنّ هذه الإشكالات بدأت تكثر وتتوسّع بين الناس، وخاصّة الشباب، لاسيما وأنّ رجال الدين في مناطقنا ليس لهم القدرة على الإجابة عن هكذا إشكالات، آملين أن يكون الجواب معزّزاً بعناوين الكتب التي يمكن الاستفاده منها في هذا الخصوص، وكذلك عناوين وأرقام المحاضرات الخاصّة بكم، وفقكم الله.

● أرجو أن أكون قد فهمتُ السؤال جيداً؛ لأنّني سوف أتعامل مع ما فهمتُه من السؤال، وقد يكون مقصوداً لمن نقلتم عنهم وقد لا يكون، ويبدو لي أنّ المقاربة أعلاه نشأت من ظرفنا الراهن الذي تعيش فيه الإنسانية حالة من الالتباس الشديد في القضيّة الدينية، **فهنا عدّة أمور**:

أولاً: قدّمت المقاربة أعلاه افتراضاً يقول بأنّ أيّ فكرة يمكن أن تحصل

داخلها مذاهب فهي غير صلبة، ومن ثمّ فهي باطلة، ولنقف قليلاً وقفة فلسفيّة جادّة عند هذا القانون المفترض لكي نسأل: ما الدليل عليه؟ كيف أعرف أنّ فكرةً ما لو تفكّكت إلى مذاهب أو اختلفت وجهات النظر حولها فهي باطلة؟ ما هو البرهان العلمي القاطع (وليس نظريّة) الذي يجعلنا متأكّدين من هذه المعادلة التي قام الكلام أعلاه كلّه عليها؟.. وأرجو أن نبتعد هنا عن الاستنسابات والكلام الشعاري والخطابي لنقدّم برهاناً علميّاً إيبستمولوجيّاً فلسفيّاً على ذلك.

إنّ الانتقال من الخلاف حول (أ) إلى بطلان (أ) يحتاج لدليل علمي، وأتمنّى أن يذكر لنا أصحاب المناقشة أعلاه دليلهم على ذلك، وسنكون لهم من الشاكرين. وإلا فإنّ افتراض الإطلاقيّة في هذا الكلام سيعني أنّ علوم النفس والاجتماع والتربية والتعليم والفلسفة والتاريخ ومجمل العلوم الإنسانيّة (بل حتى مثل الفيزياء النظريّة) هي باطلة ومدحوضة، فما أكثر اختلاف الرأي فيها؟

لو شاهد إنسانٌ جريمة قتل صدرت من المدعو فؤاد، ثم أخبر بذلك، واختلف الناس في ارتكاب المدعو فؤاد لهذه الجريمة أم لا، فهل يعني ذلك أنّ ادّعاء هذا الإنسان كان باطلاً في الواقع؟! ألا تعني الفكرة أعلاه أنّ اليقين يُكْتَسَبُ من توافق البشر، وليس من الدليل؟! أليس هذا تحوّلاً جذريّاً في معايير المعرفة الإنسانيّة حتى لو قال به بعض فلاسفة الغرب؟!

قد يكون المراد: إنّ الفكرة لن تكون مدحوضة بل ستكون قابلة للإبطال، وهذا كلام سليم، فكلّ فكرة محلّ خلاف فهي ـ من زاوية خارجيّة ثانويّة ـ قابلة للإبطال؛ لكنّ قابلية الإبطال بهذا المنظور الخارج ـ معرفي، لا يعني فعلية الإبطال وصيرورتها خطأً؛ ولا لزوم تضعضعها عند من يؤمن بها، إذ لا ترابط بين الأمرين، فليلاحظ جيداً، فنحن نتكلّم في مقام فلسفي يحتاج لبراهين وليس

لانطباعات ثقافية عامّة.

ثانياً: هل المعادلة المدّعاة أعلاه حقيقةٌ علميّة صُلبة أم يقع فيها خلاف؟ هل يتفق علماء العالم على أنّ كلّ ما تحلّل إلى مذاهب أو وقع فيه أو في تفاصيله خلاف فهو باطل؟ وإذا اختلفوا فيه فهل يكشف ذلك عن بطلان المعادلة نفسها بقانونها عينها؟

ثالثاً: إذا أراد صاحب المعادلة أعلاه أن يُثبت الإلحاد ويهدم الدين (لا أن يكون شكّاكاً فقط أو سوفسطائيّاً، أرجو التنبّه)، فإنّني أسأله: هل الإلحاد قانونٌ علمي حاسم لم يقع فيه خلاف، ولم تختلف مدارس الإلحاد أبداً؟ هل البشر كلّهم متفقون على وجود برهان علمي قاطع على بطلان الدين؟ أليس علماء الفيزياء والفلك والفلسفة والأديان مختلفون أشدّ الاختلاف في هذا؟ ألم يكن ستيفن هوكنج مؤمناً قبل أن يتحوّل إلى الإلحاد مع كتابه (التصميم العظيم)، فيما كان غيره من الفيزيائيين ملحداً وتحوّل إلى الإيمان؟ ألا يعني ذلك أنّ الإلحاد ونفي وجود الله هو باطل؛ لأجل عدم حسم الأمور بعدُ حتى الآن في العالم؟ ألن تعني المعادلة أعلاه أنّ الدين باطل والإلحاد باطل معاً؟ فهل بطلان الإثنين معاً معقول؟!

ولا أريد أن أتعامل بمنطق الأقليّة والأكثرية الذي يقف لصالح الدين إلى يومنا هذا، حيث الأغلبية الساحقة من البشر تعيش حالة الإيمان بالمقدّس المتعالي الخالق للعالم، مهما أخطأت في فهم الله تعالى وإدراكه ووعي أسمائه وصفاته، الأمر الذي شكّل الأديان الكبرى في العالم، بما فيها جملة من الأديان الوضعيّة.

رابعاً: يبدو لي أنّ المقاربة أعلاه وقع فيها التباس في المصطلح نتج عن التداخل مع مصطلحات العلوم الطبيعيّة، وتمّ نقل هذا الالتباس إلى المجال

الفلسفي والمعرفي، ففي العلوم اليوم نطرح فرضيّةً وسط فرضيات متعدّدة، ثم نقوم بالملاحظة أو التجربة، ثم نرجّح فرضيّةً من الفرضيات (=نظريّة)، فإذا استطاع العلماء تحويل هذه النظريّة الراجحة التي اختارها فريقٌ من الباحثين وآمنوا بها إلى معطى حاسم غير قابل للنقض، تحوّلت النظريّة إلى (حقيقة علميّة)، فهناك مسار على الشكل التالي (فرضيّة ـ نظريّة ـ حقيقة)، ولهذا أنت تسأل: هل نظرية داروين نظريّة علميّة أم حقيقة؟

المقاربة أعلاه ظنّت أن معنى (النظريّة) في مقابل (الحقيقة) هو الباطل في مقابل الحقّ! وهنا كان الخطأ، فعندما نقول: نظرية علميّة، فهي غير صُلبة، أي لم تحسم عند جميع العلماء بعدُ، لكنّ هذا لا يعني أنّها باطل، والدليل هو أنّ كثيراً من النظريّات العلميّة التي وقع فيها خلافٌ طويل لسنوات في العلوم الطبيعيّة تحوّلت فيما بعد إلى حقائق علميّة، ولا يعني هذا تحوّل الباطل إلى حقّ، فقد كانت حقّاً غاية الأمر لم تحسم في الوسط العلمي، لكنّ أنصارها كانوا يؤمنون بها (أرجو التدقيق)، فالحقيقة العلميّة لا يقابلها البطلان، بل يقابلها ما يشمل (النظريّة التي لم يتم الاتفاق على حسمها بعدُ، وإنّما تمثل وجهة نظر فريق علمي).

وبناءً عليه، فالمقاربة أعلاه ظنّت أنّ ما يقابل مصطلح الحقيقة العلميّة هو البطلان، فأسقطته على الدين؛ لأنّه ليس حقيقةً علميّة، بمعنى الأمر المحتوم الذي لا نقاش فيه بين الناس والبشر والعلماء (أرجو تحييد موضوع الفطرة الآن).

خامساً: حاولت المقاربة أعلاه أنّ تحيّد فكرة الحقّ المطلق الذي يلتبس بتعدّد فهوم الناس، وافترضت أنّ هذا الأمر سفسطة.. طبعاً من حقّنا أن نسأل: لماذا

هو سفسطة؟ وما هو الدليل؟ رغم أنّ آخر النظريّات الإيبستمولوجيّة (التي يختلف معها الكثير من المتديّنين أنفسهم) تؤكّد أنّ الحقّ يتنوّع ويتجزّأ ويتكثّر ويختلف باختلاف الفهوم بين البشر، فهل تريد المقاربة أعلاه أن تقول لنا بأنّ الجهاز الإدراكي الإنساني لا يلعب أيّ دور في تطويع الحقيقة مهما كانت في الأصل واضحة أو إدخال أيّ تعديل عليها أو غير ذلك؟ هل هذا يتوافق مع المعطيات العلميّة المعاصرة التي تطرح اليوم في علوم الفلسفة (فلسفة العلم) والنفس والاجتماع والتربية والفسلجة والهرمنوطيقا واللسانيات و..؟!

لا يكفي لكي نخوض حواراً أن نطلق الكلمات جزافاً لنسدّ الطريق فقط على الآخر، ونُسقط كلمة (سفسطة) على أيّ وجهة نظر تخالفنا، يجب أن نتوقّف جيّداً عند دور القارئ والفاهم والمسافة الفاصلة بينهما وبين المقروء والمفهوم.

نعم، إنّ الحقّ يتعدّد في الفهوم البشريّة، وهذا قانون طبيعي تكويني، ولا يعني تعدّده التناقضَ دوماً، كما شرحتُ ذلك بالتفصيل في كتابي (التعددية الدينية).

أضف إلى ذلك أنّ المقاربة أعلاه ألغت من الحساب الأسباب الأخرى الناشئة عن الانقسامات الدينية بل وغير الدينية، فظنّت أنّ هذه الانقسامات لها أسباب معرفيّة فقط، وهذا تبسيط عظيم جداً للموقف في تقديري، ويخالف كلّ طرائق البحث المعاصرة التي تؤكّد على دور العناصر النفسية والسياسية والاجتماعية والاقتصاديّة والطبقيّة في خلق الأفكار أو تشويه الوقائع والحقائق، وفي استخدام التطويع للنصوص تبعاً للمصالح.

لا أريد أن أقول بأنّ كلّ الأسباب هي هذه كما يقول بعض المتدينين، بل أقول بأنّ بعض الأسباب تكمن هنا ولا يصحّ تجاهلها بالمطلق.

سادساً: لعلّ مقصود المقاربة أعلاه إبطال الفكرة التي يتداولها الكثير من المؤمنين وأهل الأديان والتي توحي بأنّ الدين واضح جليّ قطعي يقيني دائماً في كلّ تفاصيله.. وأنّ كلّ من يختلف معي في الرأي فهو مغرض وقاصد للسوء.. وأنا أوافق الناقد على ذلك، وأضمّ صوتي إلى صوته، فالدين غير واضح دائماً ومطلقاً في كلّ قضاياه، وهذا كلام يطلق في الهواء، والمعطيات تخالف هذا وتجافيه، وهناك تعقيدات كثيرة في العديد من القضايا الدينية. وتبسيطُ بعض رجال الدين للموضوع وكأنّ كل من يختلف مع قضيّة أو تفصيل ديني فهو خبيث حاقد معاند للحقّ الجليّ، غير صحيح أبداً، لكنّ هذا كلّه غير القول بأنّ وجود مشاكل في القضيّة الدينية يعني بطلان الدين من رأس، وعدم إمكان الإيمان به وفقاً لقناعة يقينية مستدلَّة.

سابعاً: ما معنى ما جاء في المقاربة أعلاه من أنّ الحقائق تصدر عن المطلق، فيما النظريات تصدر عن العقل النسبي؟ هذا الكلام ملتبس جداً ويحتاج إلى تفكيك فلسفي، لا شكّ أنّ المطلق ـ وهو الله ـ لا يصدر عنه إلا الحقّ باقتضاء كمال ذاته وفرض إطلاقه، لكن هل العقل النسبي لا يصل إلى حقيقةٍ أبداً، أو فلنقل: لا يصل إلى جزء الحقيقة؟ إذا كان هذا الأمر صحيحاً فالمقاربة أعلاه باطلة؛ لأنّها صدرت من عقل نسبي، وهذا معناه ليس إبطال الدين، بل إبطال المعرفة الإنسانية عموماً.

نعم، من الممكن أن يقال بأنّ الدين حيث كان مختلفاً فيه فهو صدر عن عقل نسبي، وهذا يثبت عدم صدوره من المطلق وهو الله، ولكنّ هذه المعادلة غير صحيحة أيضاً؛ فلا دليل على أنّ كل ما يختلف فيه فهو صادر عن عقل نسبي، فهذه مصادرة غير مبرهنة، هل من المحال عقلاً أن يختلف الناس في أمر حقّ

صدر عن الله عبر نصّ لغوي استخدم آليات البشر في التخاطب وهي الآليات التي تعتريها مشاكل الفهم؟ ما البرهان على استحالة ذلك؟ وما الدليل على أنّ الله لا يستخدم طرائق البشر في إيصال الأفكار، وهي الطرائق التي يمكن عروض الاختلاف من خلالها في بعض الحالات إمّا لانحراف البشر أو لسبب آخر.. نعم أن يعاقبهم على ما كان غامضاً أمامهم لسبب أو لآخر فهذا غير مقبول، لكنّ هذا غير أصل الموضوع الذي نحن فيه.

ثامناً: أعتذر فلم أفهم مرادكم من موضوع الميرداماد، فأرجو التوضيح، وفّقنا الله لكلّ خير.

٥٣٠ ـ الشيخ المطهري والفرق بين سنن الوجود وقشور السنن الكونيّة

السؤال: يقول الشيخ المطهري: (نحن نتخيّل أنّ سنّة الوجود تفرض أن يأتي الموجود الحيّ دائماً من اقتران أب مع أم، ولكنّ هذا في الحقيقة قشرة السنّة، وليس هو السنّة الواقعيّة، فولادة عيسى عليه السلام ليست نقضاً للسنّة، ولكنّها نقض لقشرة السنّة). الرجاء التوضيح وما هي السنّة الكونيّة في الحقيقة والتي جاءت بعيسى من غير أب؟ وهل الشهيد مطهّري متأثر بقول ابن عربي في قوله بأنّ عيسى خلق من ماء متحقّق من مريم وماء متوهّم من جبريل؟

● الفكرة التي يقدّمها النصّ أعلاه غدت واضحة جدّاً بفعل تطوّر العلوم الطبيعية في العصر الحديث، فقد أمدّتنا هذه العلوم بالكثير من الأمثلة في هذا المجال، فلقد كنّا نعتقد ـ مثلاً ـ بأنّ من سنن الطبيعة أنّ الإنسان لو شرب عصير البرتقال فإنّه سوف يبعث فيه النشاط أو سوف يعدّل مزاجه، ولو تناول التوابل

الحادّة الطعم فسيحترّ الجسم، ولو شرب القهوة فقد يعجز عن النوم؛ لأنّها توجب القلق لبعض الناس مثلاً، وهكذا..

فنحن تصوّرنا أنّ العلاقة قائمة بين هذه الأشياء وبين نتائجها، لكنّ تطوّر العلوم كشف أنّ العلاقة ليست كذلك وإنما بين مواد كيميائية موجودة في هذه الأشياء وبين جسمنا، لهذا صار يمكن أن تتناول هذه المواد فتحصل نفس النتائج دون أن تتناول هذه الاشياء فتأكلها أو تشربها.. هذا معناه أنّ السنّة الكونيّة ـ بالمفهوم الذي يريد أن يذكره النصّ المتقدّم ـ لا تساوق الدوام، فليس إذا دامت رؤيتنا لتقارن شيئين فهذا معناه أنّ السنّة الكونية فيهما، بل ينبغي التفتيش عن السنّة الكونية بطريقة أعمق من مجرّد التقارن، وسوف يؤدّي ذلك إلى أن يصبح فهمنا للسنن الطبيعية فهماً متغيّراً تبعاً لتطوّر معرفتنا بالكون وأسراره، فنحن ظننا أنّ وجود الكائن الحيّ من غير علاقة تزاوج جنسيّة أمر مستحيل، لكنّ ثورة الهندسة الوراثية في القرن العشرين زعزت هذا التصوّر، ووجود عيسى وآدم من غير أب زعزع هذا التصوّر عند المتديّن المؤمن بالله وكتبه.

لماذا عدّل مطهّري من مفهوم السنّة الكونيّة؟ لأنّه ببساطة يفهم السنّة الكونية على أنّها لا يمكن أن يتم اختراقها أو تعطيلها ولو مرّة إذ ﴿..**فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهَّ تَبْديلاً وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهَّ تَحْويلاً**﴾ (فاطر: ٤٣)، فالسنن لا تتغيّر، فعندما نكتشف أنّ عيسى قد جاء من غير أب، فهذا سيكشف لنا أنّ ما كنّا نتصوّره سنّةً لم يكن سنّةً، إذ لو كان سنّةً لما تغيّر وما تبدّل، فنصطلح عليه بقشرة السنّة، أي الشكل الظاهري الغالبي الذي اعتدنا عليه من السنّة الكونيّة، وهذا ما سوف يساعد مطهّري وكثير من الباحثين على فهم النصوص القرآنية من جهة وعلى

فهم مسألة المعجزة من جهة أخرى.

طبعاً بإمكان أيّ شخص أن يضع المصطلح الذي يريده، فبإمكاني أن أسمّي الحالة الغالبة بأنّها سنّة، فالموضوع ليس موضوع مصطلحات، بل هو موضوع مفاهيم مرتبطة بفكرة عدم نقض السنن الوجوديّة بما يفضي إلى خلق مشاكل معرفيّة في عدّة ملفات كلامية وفلسفيّة.

ولا أظنّ أنّ الشيخ المطهري يقصد بهذا الكلام المنقول عنه تبنّي فكرة ابن عربي، ولا أقلّ من أنّ ظاهر كلامه لا يعطي تبنّيه هذا الخيار، بل قد يقال بأنّه يلمّح بنفي الأب وفق النص الذي نقلتموه، أمّا ابن عربي فيجعل الأب هو الملاك جبريل بمعنى من المعاني العرفانيّة.

٥٣١ ـ الكرامات الحاصلة عند قبور الأنبياء والأولياء وجثثهم وآثارهم

السؤال: في جواب لك حول الكرامات عند الإمام الجواد (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ١: ٧٧ ـ ٨٠، السؤال رقم: ١٥)، ذكرت: (الانتقال إلى المرحلة الثالثة، وهي دراسة القصّة من زاوية ارتباطها بالقبر أو الشخص؛ إذ قد تكون هذه القصّة التي تحكي عن شفاء مريض ناتجةً عن حالة نفسية تؤثر ـ علميّاً ومنطقيّاً ـ في المرض الذي يعاني منه هذا المرِيض الذي شُفي هناك، كأن تكون لديه مشكلة عصبيّة، ثم ونتيجة التفاعل النفسي الشديد حال الزيارة لهذا المرقد أو ذاك، يحصل حدثٌ عصبي معيّن). أقول: نفس حصول هذه الحالة النفسية هناك دون حصولها في منزله كاف له؛ إذ العبرة بالنتيجة، وهي الشفاء، فلماذا حصل له هذا التفاعل هناكً دون

مكان آخر؟

● مجرّد الحصول غير كافٍ له؛ لأنّ حصول مثل هذا في غير هذا المكان موجود أيضاً بكثرة، فأيّ ميزة حينئذٍ للقبر أو صاحبه على غيره؟ فعروض الحالات النفسيّة الموجبة للخروج من مشاكل عصبية مؤثرة في الأداء الوظيفي للأعضاء الجسميّة، شيءٌ يحصل كلّ يوم عند الكثير من المرضى، ومن ثمّ فإذا حصل نتيجة التصديق في هذا المرقد أو ذاك فلن يضفي أيّ قيمة علميّة جديدة.

أضف إلى ذلك أنّ حصول الشفاء نتيجة التصديق لا يعطي للواقع (القبر أو صاحبه) أيّ إضافة نوعيّة؛ لأنّ العلّة في الحقيقة ترجع للتصديق بما هو تصديق أو بما هو حالة ذهنية ونفسية باطنيّة، لا للتصديق بما هو مطابق للواقع، ولا للواقع بما هو أمرٌ مصدّقٌ به، وهذا معنى أنّه حالة نفسيّة، والتصديق بما هو تصديق أو الاعتقاد بما هو اعتقاد لو ترك أثراً على الإنسان بنفسه فلا يوجب ذلك نسبة هذا الأثر للواقع المصدّق به، فهذا مثل تصديقك بأنّ خلفك أسد، ثم ركضت بسرعة هائلة وقفزت عشرة أمتار في الهواء، فإنّ الفعل الاستثنائي الذي فعلته لا يُنسب إلى الأسد، بل يُنسب لحالتك النفسية، والدليل هو أنّك قد تفعل ذلك ظانّاً أنّ خلفك أسد فيما لا يكون أسد البتة، فلا معنى لنسبة التأثير إلى أسدٍ غير موجود.

وهذا ما يفسّر أنّه لماذا حصلت حالة الشفاء في هذا المكان ولم تحصل في غيره، فإنّ الحالة النفسية الاعتقادية للشخص نفسه هي التي أثّرت عليه فشفته هنا، كما شفي غيره في أمكنة أخرى نراها نحن ضلالة وزيغاً عن الحقّ، فالعلاقة الحقيقية تكون بين ذاتنا وشفائنا لا بين واقع معتقدنا وحالة شفائنا.

وأنا دوماً أسأل أولئك الذين لا يرون الكرامات والغرائب إلا في مجتمعهم

الديني والمذهبي الخاص: بماذا يفسّرون لنا كلّ تلك الغرائب والعجائب والمنامات التي تقع خارج إطار مذهبهم أو خارج إطار دينهم؟ فها هم المسيحيون ـ على سبيل المثال ـ يشترطون في صيرورة الرجل أو المرأة قدّيساً أن تحصل له كرامة أو كرامتان، ولهم في إثبات ذلك طرق محدّدة، ولديهم ما شاء الله من القدّيسين، ليس آخرهم من أُعلن قبل أسابيع قديساً وهو البابا (يوحنا بولس الثاني)، فهل كلّ هذه القصص كاذبة؟ ولو جمعنا قصص المسيحيّين في الكرامات لملئت الصحف والسجلات، فهل كلّها كاذبة؟ فإذا كانت كلّها كاذبة فلماذا لا نحتمل في قصصنا أنّها كلّها كاذبة؟ وإذا كان بعضها صادقاً فكيف نفسّر وقوعه لأشخاص يحكم المسلمون بأنّهم كفّار بالتعبير السائد؟!

إنّني أعتقد بأنّ هذه القضية وأمثالها تحتاج لدراسة علميّة ـ وليست فقط عقائديّة ـ تأخذ عيّنات كثيرة من أماكن وفضاءات مختلفة من العالم، لكي ننظر لهذه الأمور بطريقة علميّة، فبعضنا يظنّ أنّ مثل هذه الأشياء لا تحدث إلا عندنا في ديننا أو مذهبنا أو طائفتنا أو جماعتنا، وكأنّها حكرٌ علينا في العالم، في حين أنّ مثل هذه الأشياء تحدث في مختلف أرجاء الأرض وبكثرة، وبعضها صادق وبعضها كاذب في النقل، فمن يريد أن يدرس بعقل علمي هذه الأشياء فعليه أخذ كلّ الفرضيات المحتملة والسعي لتأكيد فرضيّة بعينها بطرق علميّة، لا بِسُبُلٍ عاطفية تُسرع للتصديق في قصصها وتتباطئ عن التصديق في قصص غيرها دون تقديم مبرّر واضح.

ولا مانع أن تكون لهذه الظواهر أسبابٌ متعدّدة، فعلينا تمييز أنّ هذه الظاهرة أيّ من الأسباب كان سبباً لها هنا وأيّ منها كان سبباً لها هناك؟ كما ومن الممكن أن لا نصل إلى يقين قاطع بل إلى ترجيحات، وأيضاً هذا لا بأس به عندما لا

يتوفّر غيره، فإنّه أيضاً يرشدنا إلى الفرضيّة الأكثر قرباً من الواقع بحسب المعطيات التي توفّرت لنا..

هذا كلّه هو ما قصدته من أنّنا بعد أن نتثبّت من وقوع هذه الحادثة هنا أو هناك، علينا دراسة احتمالاتها التفسيريّة، فإذا ترجّح احتمال تأثير العنصر الغيبي العقدي فهذا جيّد، وإلا فنذكر ما هو الراجح أو نقف لا نجزم ولا نرجّح افتراضاً على آخر، على أن يتمّ ذلك كلّه بطريقة علميّة، لا بأسلوب عاطفي متحمّس لتفسيرٍ من التفسيرات بشكل مسبق، سواء كان هذا التفسير هو ربط الحادثة بالعقيدة أم كان هذا التفسير هو فكّ الوصلة بين الحادثة والعقيدة، حيث بعضنا مصرّ على أن يربط أيّ شيء باعتقاداته الدينية، وبعضنا صارت له عقدة من ربط الأمور بالعقيدة، فتراه يصعّب الأمور بحيث تصل الحالة معه إلى حدّ مفرط.

ووفقاً لمنهج الاستعانة بالعلم ومعطياته بوصفها عناصر مساعدة في الفهم المعرفي الصحيح لهذه الظواهر وأمثالها، من الممكن أيضاً أن نستعين بالعلوم الطبّية والحفريات وغيرها لدراسة ظواهر لا نملك معلومات مؤكّدة حول ارتباطها العقدي أحياناً، فمثلاً آثار القدم المعروفة والمعروضة في منطقة (قدمكاه) القريبة من مدينة مشهد في إيران، يمكن وضع هذا الأثر في يد العلماء لدراسة تاريخه، فربما ساعدت المعطيات العلمية على ترجيح أنّه يعود إلى آلاف السنين، أو إلى أنّه محفور بشكل يدوي قبل بضع سنوات مثلاً، ومن ثم فلا معنى لربطه بالإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، أو لا أقلّ ينخفض هذا الاحتمال. وهكذا الحال في مواضع كثيرة على امتداد عالمنا الإسلامي. فلماذا لا يقوم أحد ـ لاسيما وزارات الأوقاف والآثار، والمؤسّسات الدينية ـ بخطوات

علميّة جادّة في هذا الإطار، إضافة إلى المعطيات الدينيّة؟

ولا أقول بأنّ ما سيقوله العلماء الطبيعيّون هو الحقّ المطلق، أو أنّهم وصلوا إلى نهايات المعرفة، حتى لا يقول لي أحد بأنّك تريد أن تضع لنا مرجعيّة العلم العلمانيّة حَكَماً، بل غاية ما أقوله هو أنّه في نهاية المطاف سيتوفّر لدينا معطى جديد يضاف إلى سلسلة المعطيات المتوفّرة بين أيدينا للحصول على رؤية نهائيّة، فإنّ أهل هذه العلوم يعدّون من أهل الخبرة في مجال عملهم.

أنا فعلاً أدعو إلى دخول العلوم الطبيعية والإنسانيّة في الكثير من هذه الأمور، وأخذ وجهة نظر العلوم بعين الاعتبار، ومن ذلك مسألة بقاء بعض الأجساد كما هي بعد دفنها لسنين طويلة، فغالباً ما نتعامل مع هذه الظاهرة بطريقة أحاديّة، في حين من المناسب أن نراجع المعطيّات العلميّة أيضاً، فلعلّ هناك تفسيراً آخر للحدث يرجع إلى طبيعة الجسم، أو التربة، أو المنطقة، أو البيئة الجافّة، أو شديدة البرودة، أو شكل القبر الهرمي وغير ذلك، دون أن ننكر العامل الديني بوصفه أحد العوامل، ولهذا نجد هذه الظاهرة تحصل في مختلف البلدان، حتى احتفظ بعض الكاثوليك بجثث بعضٍ عندهم، وهناك الكثير من المشاهد المصوّرة لهذه الظاهرة في مختلف أرجاء العالم، بل قد أُشيع أنّ جثّة عبد الحليم حافظ ما تزال كما هي، وبالاستعانة بالعلوم المختلفة نضيف هذه الفرضيّات لكي يكون استنتاجنا النهائي علميّاً، ولا داعي للخوف من العلم ومعطياته هنا، وهو خوف متوقّع عند كثيرين.

والنتيجة: إنّ حجر الزاوية في دخولنا فضاءً صحيّاً في مثل هذه القصص والأحداث هو:

١ ـ النظر إليها بعُدَدٍ معرفيّة متنوّعة، مستعينين بجميع العلوم الدينية وغيرها

ذات الصلة بهذا الموضوع.

٢ ـ النظر إليها بعيون عالميّة لا محليّة، وإدراك أنّ الكثير منها هو عبارة عن ظواهر منتشرة في كلّ الأرض، فعندما نفكّر بطريقة عالميّة لا محليّة سوف ندرس الأمور بشكل أفضل وأضمن.

٣ ـ الحرص على سلامة المنهج، أمّا النتيجة فأيّ شيء تكون فنحن نسلّم بها، سواء كانت لصالح المعتقد الديني أم لا، فليست الحساسية التي أُبديها هنا هي من النتائج، وإنّما الحساسية من المنهج، فليلاحظ هذا الأمر.

٥٣٢ . مداخلة وتعليق جديدين حول المنهج الصحيح في إثبات الكرامات

السؤال: لوحظ في جوابكم حول الكرامات التي تحصل في مراقد الأئمّة عليهم السلام تهميشاً للتفسير الديني عند المسلمين لصالح التفسير العلمي والنفسي وما إلى ذلك. والسؤال هل ينطبق ما ذكرتموه هناك أيضاً في موارد استجابة الدعاء بالشفاء من مرض عضال عجز عنه الأطبّاء أو لم يتمكّن المريض لغير سببٍ من المعالجة الطبيّة، واتجه هو أو أهله بالدعاء والتضرّع إلى المولى سبحانه في بيته الحرام أو في المسجد النبويّ أو أيّ مسجد آخر أو في سائر الأمكنة، وتحقّق الشفاء في برهة قليلة، بحيث اعتقدوا أنّه شُفي ببركة الدعاء والتضرّع إليه سبحانه؟ اسمحوا لي أن أوضح قصدي من التفسير الديني، إنّه يعني التفسير الذي يقدّمه المتديّنون في مقام الممارسة الدينية نتيجة تقارن الحوادث أمامهم.. والقصد من التهميش أنّكم ـ بصفتكم المختصّ في الفكر الديني ـ لم تقدّموا أيّة مشخّصات أو علامات للقارئ لكي تُرشده للوصول إلى ترجيح الاحتمال الديني.. بل بدا لأكثر من قارئ للجواب بأنّه ركّز على الاحتمالات الأخرى

وأغفل هذا الاحتمال. دعوني أتساءل: كيف يتعرّف المسلم ـ وبودّي أن أقول المؤمن بالخالق ـ ثمرات أدعيته من المولى عزّ وجل تحديداً فيما يتعلّق بالحاجات الدنيوية، سواء كانت في الشدّة أم في الرخاء؟ هل ثمّة معطيات تقدّمها النصوص الدينية المعتبرة في هذا الصدد؟ ثم هل المطلوب دينيّاً التعامل مع القضيّة بهذه الحدّية الفلسفيّة، كما هي العلاقة بين العلّة والمعلول؟ ولم لا تعتبر العوامل المتنوّعة من قبيل الأسباب الإعدادية والألطاف الخفيّة في المقام، ومن ثمّ ينتفي هذا الفصل الحدّي الصارم بينهما؟ وإلا ما معنى هذا الحثّ الكبير على الدعاء إليه سبحانه والوعد بالاستجابة.. وفي السراء والضرّاء دون معرفة النتائج المباشرة؟ وهل كلّ ذلك لمجرّد تعميق الجانب العقدي نظريّاً فقط.. باستحضار أنّ الله تعالى هو الفاعل الحقيقي في الوجود؟ من جهةٍ أخرى أودّ أن تُرشدونا إلى دراسة علميّة نفسيّة ناجزة تناولت بعض ما اعتقده الناس من قبيل الكرامات، غير أنّ الدارس انتهى بالبحث العلمي إلى أنّها كانت بسبب بعض تلكم العوامل النفسيّة المشار إليها في إجابتكم. من جهة ثالثة، وبناء على مثال الدعاء للصنم عند غير المسلمين.. ما رأيكم فيما يُنسب لبعض أقطاب التصوّف بأنّ هؤلاء في الواقع يدعون الله تعالى غير أنّهم ضلّوا الطريق.. وعليه فإنّ الله تعالى يشملهم بلفطه ورحمته التي وسعت كلّ شيء.. والذي يُعطي من سأله ومن لم يسأله تحنّناً منه ورحمة، كما في دعاء رجب بصرف النظر عما قال فيه الآبادي؟ وقد اشتهر عن ابن عربي كما تعرفون ما مفاده: لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة.. فدير لرهبانٍ وكعبة أوثان.. وما رأي الاتجاه العرفاني الإمامي في تفسير هذه الظواهر من اتخاذ المعبودات الصنميّة.. هل يوافقون على مثل هذه التأويلات حسب متابعاتكم أم يرفضونها بالجملة؛ لأنّها من قبيل التغرير بالعباد؟

● بعد شكركم على هذه الإفادات الكريمة، توجد مجموعة ملاحظات هنا، أودّ الإشارة إليها:

١ ـ إنّني لم أهمّش التفسير الديني لصالح التفسير العلمي أبداً، كلّ ما في الأمر أنّ الدين يقول بوجود الكرامات، لكنّه لا يقول بأنّ هذه المفردة أو تلك كرامةٌ أو حالةٌ للغيب دورٌ فيها، فالدين لا يتدخّل في هذه المفردة أو تلك إلا عبر نصّ مباشر، كأن يقول لنا بأنّ ما حصل مع عصا موسى هو معجزة، وهناك نقول بأنّ الدين قدّم تفسيراً مباشراً للحدث وقاطعاً.

أمّا في الحالة التي نتكلّم عنها ـ وهي غالب الحالات القائمة اليوم ـ فنحن أمام ظاهرة خارجيّة لم يقل الدين فيها نصّاً مباشراً، ولم نسمع أو يصلنا من النبيّ بدليلٍ حاسم أنّ الدم الذي يخرج من شجرة قزوين المعروفة هو دم الإمام الحسين مثلاً، وأنّ هذه كرامة له، **وفي هذه الحال، نحنُ أمام احتمالين هما:**

الاحتمال الأوّل: أن يكون ما وقع مصداقاً خارجياً جزئياً لعنوان الكرامة العام الثابت في النصوص.

الاحتمال الثاني: أن يكون ما وقع مما لا ربط لعنوان الكرامة به، وإنّما هو مجرّد حالة عادية، لا يوجد دليلٌ على حصر تفسيرها بأنّها كرامة، وعندما يقوم العلم بتقديم تفاسيره هنا؛ فإنّ التفسير الكرامتي سيصبح احتمالاً فقط، فإذا تمكّنا من تقويته بتضييق الخناق على الفرضيّات العلميّة الأخرى، فنلغي ما يقوم به العلم، وإلا فلن نتمكّن من إثباته. هذه هي الفكرة التي كنت طرحتُها في جوابي المتواضع.

٢ ـ إنّ الحديث عن الدعاء يجري فيه الأمر عينه أيضاً، فنحن نؤمن بأنّ الله يستجيب الدعاء، لكنّ هذا إيمانٌ بالعنوان الكلّي، وليس بالمصداق الجزئيّ، فلو

فرضنا أنّ شخصاً دعا الله أن يُنجحه في الامتحانات آخر السنة الدراسيّة.. ثم نجح.. فإنّ احتمال أنّ نجاحه معلولٌ لاستجابة الله لدعائه لا يمكن الجزم به، ما لم تتقوّ المعطيات أو يخبرنا نبيٌّ أو رسولٌ بأنّ هذا النجاح كان لاستجابة الله للدعاء، ولم يكن اجتماع الدعاء مع النجاح محض صدفةٍ نسبيّة. إذاً فالأمر عينه نقوله في الدعاء على مستوى الصغرى والمصداق، ولم يكن كلامي أبداً عن الكبرى والمبدأ والقاعدة.

ثمّ من قال بأنّنا مطالبون باليقين المعرفي بأنّه حصلت الاجابة؟ كلّ ما في الأمر هو أنّنا مطالبون نفسيّاً بحُسن الظنّ بالله، وكلامي ليس في البُعد النفسي الذي تكفي فيه الظنون أحياناً، بل قد تكفي فيه نوعيّة المظنون، وإنّما في البُعد المعرفي للقضيّة، وقد بحثتُ بشيء من التفصيل حول قضيّة اليقين بالإجابة في النصوص الدينية ومعناها وانسجامها مع إشكاليّة عدم استجابة الله تعالى لبعض الأدعية رغم وعده بالاستجابة، وذلك في بحثي حول الاستخارة في الفقه الإسلامي، في كتابي المتواضع (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٤: ٥٠ ـ ٦٩) فأرجو المراجعة، وإلا فلو دعوت الله أن يدخلك الجنّة أو يغفر لك فهل تستطيع اليقين المعرفي بأنّك مغفورٌ لك أو داخلٌ الجنّة لا محالة؟!

٣ ـ أمّا سؤالكم عن وجود دراسة علميّة فعلت ذلك، فليس في بالي الآن، لكنّ هذا لا يُلغي ما قلته شخصيّاً؛ لأنّني أتكلّم في المنهج، وأزعم أنّ هذا المنهج هو المنهج العلمي والمنطقيّ في التعامل مع الظواهر، بل عدم وجود دراسة أمرٌ كاشفٌ عن وجود نقصٍ، وهو مؤكّدٌ للدعوة التي قلتُها في جوابي السابق.

لنفرض أنّ شخصاً ـ أو عدّة أشخاص ـ شُفي عند صنم بوذا بعد دعائه لهذا الصنم أن يشفيه، فماذا تقول هناك؟ هل ستقبل أنّ بوذا إلهٌ (بصرف النظر عن

حقيقة المعتقد البوذي) هو الذي شفى هذا الشخص، أم ستقول: لا يصحّ أن نعمّم ونعطي نتيجة مطلقة، لأنّ هذا تبسيط للأمر، بل علينا أن ندرس الأمور بجميع احتمالاتها؟ هذا هو قصدي من الفكرة التي طرحتُها سابقاً وأكرّرها هنا.

٤ ـ أمّا حول العلامات والمشخّصات التي ترجّح التفسير الديني للحدث، فإنّني لا أملكها، ولم أجدها في نصوص دينيّة جليّة، فكيف أدّعي وجودها عندي؛ لهذا قلتُ بأنّ العلامة الوحيدة هي تضاؤل احتمال تفسيرٍ آخر للحدث، فلا يمكن تبنّي التفسير الديني في الواقعة ما لم تتضاءل جدّاً احتمالات التفاسير الأخرى، أو يخبرني معصومٌ بالأمر. وهذا هو ما قلتُه في جوابي، فلو كان بيدي علامات أخَر لذكرتُها، وسأكون سعيداً لو تقدّمون لي علامات غير هذا الذي ذكرته شخصيّاً.

٥ ـ لا أعتقد أنّه يُفهم منّي ترجيح احتمال غير التفسير الديني، إنّما الذي يُفهم هو عدم ترجيح الاحتمال الديني دون إبطال الترجيحات الأخرى، وهذا شيءٌ علميّ جداً ومنطقي، ويجري في ترجيح الاحتمالات الأخرى أيضاً، ولا أظنّني قلت شيئاً غريباً في المنهج.

وما لفت نظري هو أنّكم تطالبون بالتسامح في هذه القضايا وعدم إخضاعها للحديّة العلميّة في العلّة والمعلول، مع أنّ القضيّة في جوهرها تنتمي لهذا المجال، فليست المسألة مسألةَ فهم نصّ حتى نرجع فيه إلى العرف واللغة، وإنّما هي مسألة علميّة بامتياز، ولماذا عندما تكون الأمور لصالحنا يجوز لنا التسامح في الإسناد، بينما لا يحقّ للآخرين ذلك؟! إنّني أعتقد أنّ الجميع لا يحقّ له ذلك، بل علينا أنّ نعتمد المنهج العلمي بالمعنى العام للكلمة، وأنا لا أطالب هنا باليقين البرهاني الأرسطي، بل يكفي اليقين العلمي التراكمي الاحتمالي، كما قلتُ في

سياق كلامي السابق والحالي.

٦ ـ أمّا الاحتمال الأخير الذي طرحتموه، والمبنيّ على نظريّة بعض العرفاء والمتصوّفة، فبصرف النظر عن صحّته وعدمها، فهو إن دلّ على شيء فهو يدلّ على أنّ المعجزة التي حصلت لا علاقة لها بالصنم، وهذا معناه أنّه يصعب إثبات علاقتها بالقبر أيضاً؛ لتساوي الاحتمالات، فلعلّ القبر ليست له علاقة، وإنّما القضيّة هي في البُعد الروحي الذي نتج عن تفاعلك مع القبر، كما هي قضيّة البعد الروحي الذي نتج عن تفاعلك مع الصنم، فهذا يثبت نفي الترابط بين الحدث والقبر أكثر ممّا يُثبت الترابط.

٧ ـ إنّني في جوابي السابق لم أقل بأنّه لا يمكن أن يصحّ التفسير الديني في الواقعة الجزئيّة، بل قلت بأنّ من المطلوب في حياة المتديّنين أن يكونوا علميّين قبل أن يستعجلوا النتائج، وأنا الآن أسألكم: كيف تتمكّنون من إثبات أنّ صورة القدم التي في مشهد هي للإمام الرضا عليه السلام؟ أو أنّ تلك الشعرة التي في اسطنبول هي للنبيّ محمّد؟ أو تلك العصا التي وضعوها في المتحف هناك لموسى؟ هل تملكون إثباتاً علميّاً؟ أليس لو ساعدتنا العلوم الإنسانية والطبيعيّة (التي هي حجّة عادةً في سائر الموارد عند الفقهاء) بالطريقة التي تقنعنا لا بطريقة تقليد هذه العلوم تقليداً أعمى.. سنصبح أكثر علميّة في تعاطينا مع الظواهر الدينيّة؟ هل في هذا خطر برأيكم أم فيه تقوية للمشهد الديني أمام مثل نقود الملحدين والعلمانيّين وأمثالهم؟ أليس من المطلوب اليوم أن نقوّي النهج العلمي في وسط التديّن المعاصر لنقدّم أنموذجاً أفضل قادراً على الصمود؟ بدل نهج الحفاظ على العواطف الروحيّة ولو على حساب البُعد العلميّ، لاسيما ونحن نعلن ليلاً ونهاراً بأنّ الإسلام هو دين العقل والعلم والمنطق والحجّة

والبرهان والدليل!

وكلامي ليس خاصّاً بالشيعة أستاذي الحبيب، ولم يكن خاصّاً بمرقد الإمام الجواد، بل هو منهجيٌّ عامّ، يشمل حتى ما يتصل بالنبي وغيره من الأنبياء والأولياء.

إنّ إيماني هو أنّ الله ارتضى لنا مواقع لعبادته ومحبّته واستذكاره، وهي المساجد والمراقد المنصوصة، ولا أجد حاجةً أبداً لزيادة عدد المراقد لتقوية دين الناس، فلم تقصّر الشريعة الإسلاميّة في بيان البرنامج الزماني والمكاني للشعائر والعبادات وتقوية الروح إن شاء الله، فإذا أردنا تقوية روحيّة الناس فلنطوّر الأداء المسجدي، ولنطوّر روحانيّات الزيارات المنصوصة، بدل اختراع مراقد إضافيّة لفعل ذلك.

هذا هو إيماني، وهذه قناعتي، والتي على أساسها أيضاً صغت تلك الأفكار المتواضعة البسيطة، ولعلّني أكون مخطئاً فألتمس منكم التصويب.

٥٣٣ ـ آية: ﴿أنتم الفقراء إلى الله﴾ ونظرية الفقر الوجودي الصدرائيّة، قراءة نقديّة

السؤال: هل الآية القرآنية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّه وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ تشير إلى أنّ جميع دائرة الوجود من أعلَى مراتب الغَيب إلَى أدنى مراتب الشهود هي عين التعلّق والروابط ومحض التدلّي والفقر إلى القيّوم المطلق جلّت عظمته؟ وهل تدلّ على هذه النظرية الفلسفيّة التي طرحها صدر المتألّهين الشيرازي؟

● هناك معنيان للفقر:

أ ـ **المعنى الفلسفي المصطلحي الخاص**، وهو المعنى الذي طرحته مدرسة الملاصدرا الشيرازي رضوان الله عليه، والمأخوذ في جوهره من الاتجاهات العرفانية والصوفيّة ومدارس وحدة الوجود ونظريات التجلّي وغير ذلك، والتي سبقت هذه المدرسة الفلسفيّة، وليس هذا المعنى شيئاً جديداً ابتكره صدر المتألهين، وهو يقع في سياقٍ مقابل للنظريّات التي طرحت في بيان وجه حاجة المعلول إلى العلّة وطريقة العلاقة بينهما، فالمعلول ليس سوى محض الفقر والتعلّق بالعلّة الفاعلية الوجوديّة الحقيقيّة، وهو في مقابلها لا شيء أو كأنّه لا شيء غير العلّة نفسها في رتبة من رتب وجودها، كالوجود المرآتي الذي ليس شيئاً آخر غير الشخص الواقف مقابل المرآة، فليس هناك شيئان مستقلان ونحن نربط أحدهما بالآخر بحبل بحيث يحتاج الأوّل للثاني، وإنّما هما أشبه بشيء واحد، أشبه بالصورة في المرآة، وبالظلّ لصاحب الظلّ وهكذا.

ب ـ **المعنى العام، وهو المعنى اللغوي**، ويعني المحتاج الذي لا يملك الشيء ويحتاج إلى غيره في الحصول على هذا الشيء، فزيدٌ فقير إلى عمرو، يعني أنّ زيداً محتاج لعمرو في أمرٍ من الأمور أو في كلّ أمور حياته، في مقابل الغنيّ عنه، بمعنى أنّه غير محتاج إليه، فـ (الفقير إلى) تقف على الطرف المناقض لـ (الغني عن)..

وهذا المعنى اللغوي والعام تريده الآية الكريمة، فهي تؤكّد على حاجة الخلق إلى الله في كلّ شيء، في مقابل استغناء الله عن الخلق في كلّ شيء. وهذا المعنى للآية لا فرق فيه بين أن نقول بأنّ سرّ حاجة المعلول إلى العلّة هو الإمكان أو الحدوث الزماني أو الفقر الوجودي على اختلاف النظريّات الفلسفيّة والكلاميّة؛

لأنّ جميع هذه النظريّات تقرّ وتعترف وتستبطن فقر المعلول للعلّة، أي حاجته لها؛ ولهذا بحثوا جميعاً عن سرّ حاجة المعلول للعلّة، فقال بعضهم: إنّ السر هو حدوثه الزماني، وقال آخرون: إنّ السرّ هو حدوثه الذاتي، وقال الصدرائيّون: إنّ السر هو فقره الوجودي، وقال آخرون غير ذلك، فالآية متساوية النسبة للجميع.

وليس إذا كانت الآية قد استخدمت كلمة الفقراء فهذا يعني صحّة نظرية الفقر الوجودي قرآنيّاً، كما قد يبدو لبعض قرّاء الفلسفة المعجبين ببعض المدارس الفلسفيّة؛ لأنّ هذا الاستخدام جاء من طرف الصدرائيين بعد نزول الآية وليس العكس، والتسمية مجرّد اعتبار وتواضع، فبإمكان الصدرائيّين أن يسمّوا نظريّتهم بنظرية التعلّق المحضّ ونظريّة الظلّ أو أيّ تسمية أخرى أرادوا.

نعم، لو قام أحد الفرقاء هنا بإثبات أنّ نظريّته هي التي تحقّق الفقر، وأنّ النظريات الأخرى تثبت غنى المعلول عن العلّة وغنى الخلق عن الله وعدم حاجتهم له.. لاستطاع أن يدّعي بأنّ سائر النظريّات لا تحكي عنها الآية؛ لأنّ الآية تحكي عن الفقر وليس عن الغنى، فأيّ نظرية فلسفيّة لا تعطي نتيجة الفقر (وليس مجرّد مصطلح الفقر) فهي مردودة قرآنيّاً، وهذا غير أن نقول بأنّ هذه الآية تثبت نظرية صدر المتألهين في بيان فلسفة العلاقة بين الخالق والمخلوق، وأنّها الفقر الوجودي المحض.

وانطلاقاً من لُبس المصطلح والتعبير، قلنا مراراً بأنّ أزمة بعض المدارس الفلسفيّة التي حاولت التقارب مع النصّ هي أنّها قامت أحياناً باقتباس التعابير الموجودة في النصوص وتسمية نظريّاتها بها، وقد لا يكون هذا بالأمر الضائر، بل المشكلة تكمن في أنّ بعض متعلّمي الفلسفة باتوا يتصوّرون ـ بعد مرور زمن ـ

أنّ هذه النظريات هي نفسها التي تحكي عنها الآيات، نتيجة تأثير هذا التشابه التعبيري عليهم، إلى جانب ازدياد نسبة غيابنا عن اللغة العربيّة التي نزل بها الكتاب الكريم.

من هنا، يتمّ إسقاط المعطى الفلسفي على الآيات وليس العكس، في الوقت نفسه الذي نتصوّر فيه أنّنا نسقط المعطى القرآني على الفلسفة أو نكتشف المعطى القرآني من خلال الفلسفة، ممّا يخلق وهم المصالحة بين النصّ والعقل، وهذه نقطة بالغة الخطورة، فنتصوّر الملكوت الوارد في القرآن بأنّه ملكوت الفلاسفة والعرفاء وأنّ القرآن يحكي عن أفكارهم، دون أن يكلّف أحدنا يوماً نفسه بمراجعة اللغة والتاريخ! ونتصوّر أنّ علم اليقين وعين اليقين في سورة التكاثر هو نفسه عين وعلم وحقّ اليقين الصوفي والفلسفي، ونتصوّر التدلّي الذي تكلّمت عنه سورة النجم بأنّه المعاني التي استخدمها العرفاء والفلاسفة.

وبذلك يتمّ هجر الفضاء التداولي التعبيري القرآني وإخضاعه ـ من حيث لا نشعر ـ لفضاء مختلف ولد بعد قرون من نزول القرآن الكريم، وليس هذا في القرآن فقط، بل قد جرى ذلك كثيراً في التعامل مع الحديث الشريف أيضاً، والمجال لا يسع التفصيل وقد تكلّمنا عن هذا مراراً.

ولا يعني ذلك أنّ بعض النظريات الفلسفيّة التي اكتشفت لاحقاً لم تساعدنا في تحصيل فهم أوضح وأعمق للنصّ القرآني، فللفلسفة والعلوم العقليّة عامّة فضلٌ عظيم علينا في فهم الكثير من النصوص، لكنّ المهم هو أن نعرف الآليّة الدقيقة في عمليّة بناء العلاقة التفسيرية بين النصّ والفلسفة.. هذا هو مركز القصد والكلام.

٥٣٤ . نقد وتعليق على رفضكم دلالة آية: ﴿أنتم الفقراء إلى الله﴾ على نظرية الفقر الوجودي الصدرائيّة

السؤال: ذكرتم في جوابٍ سابق أنّ آية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ لا تدلّ على نظرية الفقر الوجودي التي طرحها الملا صدرا الشيرازي، لكنّ البعض أخذ عليكم فقال بأنّ نظرية الفقر الوجودي الصدرائية أرقى النظريّات التي تبيّن فلسفة علاقة الخالق بالمخلوق، وهي لوحدها التي تستطيع إثبات الفقر المطلق للمعلول إلى العلّة، فعندما تثبت الآية الفقر فإنّ سائر النظريّات الفلسفية غير قادرة على إثبات الفقر المطلق؛ لأنّها تترك مجالاً لغنى المعلول عن العلّة في مكانٍ ما، بخلاف نظريّة الفقر الوجودي التي تعطي الفقر التام المحض. ما هو تعليقكم على هذا الكلام؟

● لعلّه حصل التباس ما في الموضوع، وذلك:

أولاً: إنّني أساساً لم أقل شيئاً تجاه أصل نظريّة الفقر الوجودي، ففي جوابي السابق لم أقل بأنّ هذه النظرية صحيحة ولم أقل بأنها باطلة، وبإمكانكم مراجعة الجواب السابق، ولعلّ الناقد العزيز فهم أنّني أريد أن أبخس هذه النظرية حقّها، أو أن أرفضها، مع أنّ مجال كلامي السابق لم تكن له أيّة علاقة بالبحث الفلسفي، وإنّما الكلام كلّ الكلام كان في أنّ هذه الآية هل تدلّ على هذه النظريّة أم لا؟ فقد تكون النظرية صحيحةً وعميقة ورائعة ومذهلة، ولكنّ هذه الآية لا تدلّ عليها، فلا يفترض أن نخلط بين المقامين: مقام البحث الفلسفي في نظريةٍ ما، ومقام البحث التفسيري القرآني والحديثي ومديات علاقته بالنظريّة الفلسفيّة، فقد تدلّ آيةٌ ما على معنى لم يثبت في الفلسفة ولا في العلوم الطبيعية بعدُ، وقد تُثبت الفلسفة أو العلوم الطبيعية شيئاً لم يتعرّض له النصّ بعدُ بحسب فهمنا له،

فليس كلّ من حارب تطويع الفلسفة للنصوص الدينية فهو رافض للفلسفة، هذا مفهوم غير صحيح أبداً، فقد تكون مناصراً حتى النفس الأخير للفلسفة هنا أو هناك، لكنّك شديد التحفّظ على تأويل النصوص الدينية تأويلاً غير صحيح لصالح هذه النظرية الفلسفيّة الرائعة التي ثبتت لك.

وعندما أنتقد شخصياً ما أعتبره وَهْمَ المصالحة الصدرائيّة بين الفلسفة والنص، فإنّني لا أرفض الفلسفة، بل أرفض التطويع، وأريد أن أحترم النص في طريقته التعبيرية، لا أن أفرض عليه طريقةً تعبيرية لتنسجم معطياتُه مع الفلسفة الحقّة. إنّني أؤمن بالتفكيكيّة بهذا المعنى لها، فالمصالحة بين العقل والنصّ تعني احترام قواعد العمل العقلي الصحيح، وأيضاً احترام قواعد العمل النصّي والتفسيري الصحيح، وإلا فهذه ليست مصالحة على طاولة مستديرة، بل هي مصارعة ليغلب فريقٌ فريقاً آخر أو هي ـ على أخفّ تقدير ـ لقاءٌ على طاولة مستطيلة جداً.

الموضوع مهم للغاية فأرجو أن نتأمّل فيه بهدوء، وقناعتي أنّ المدرسة الصدرائية وأمثالها حقّقت قدراً جيداً من تقدّم العلاقة بين النص والعقل، لكنّها في مجالات أخرى لم تُعِر للنص حرمةً على مستوى قواعده الخاصّة التفسيريّة التي تحكمه. هذا هو مفصل الكلام. فكما ينتقد الكثير من أنصار الفلسفة الصدرائية اليوم تطويعَ النصوص الدينية من قبل بعض التيارات الحداثية والليبرالية والعلمانية و.. لصالح ما تراه هذه التيارات حقّاً، وهو انتقاد في محلّه، كذلك من حقّ الآخرين ممارسة الانتقاد نفسه هنا، فكما أنت ترى النظرية الفلسفية الفلانية حقّاً باليقين كذلك الآخر المعاصر يرى أفكاره حقّاً ويقيناً، فلماذا كان تطويعه جريمة أما تطويعي فهو أمر آخر؟

لا أدّعي أنّ اللغة مفتاح لحلّ جميع المشاكل، ولكن أقول هي مفتاح ضروري وممتاز لا يمكن تخطّيه بسهولة، ومن الضروري لمن يريد تفسير القرآن بغير اللغة والسياقات الدلاليّة أن يقدّم رؤيةً مبرهنة وليس فقط عرضاً جميلاً للصورة، كما يفعل الكثير من العرفاء رضوان الله عليهم، بحيث يحدّثك عن أن كلّ حرف من الحروف هو أمّةٌ من الخلق أمثالنا كما يقول ابن عربي، فهذا كلام يرسل في الفضاء الطلق ونحتاج لمعايير علميّة مبرهنة عليه، وابن عرفي وكلّ عرفاء العالم ـ ككلّ المفكّرين والمفسّرين والباحثين ـ بشرٌ مثلنا يستدلّ لهم ولا يستدلّ بهم.

ثانياً: قلتُ في جوابي السابق بأنّ الآية الكريمة متساوية النسبة إلى النظريات المطروحة في هذا الموضوع، فلا تقوم هذه الآية بتصحيح واحدة من هذه النظريات، لماذا؟ لأنّ الآية تثبت حاجة الخلق إلى الخالق، ومن المعلوم أنّ جميع النظريات التي طرحت هنا تُثبت أنّ المخلوقات بحاجة إلى خالقها، فهل القائلون بنظريّة الإمكان هنا يقولون بأنّ المخلوقات مستغنية عن الله؟! وهل المتكلّمون القائلون بنظريّة الحدوث الزماني يرون استغناء المخلوقات عن الله؟! أبداً، فالجميع متفق على أنّ المخلوقات بحاجة إلى الله، والآية تقرّر هذه الحاجة، فتتساوى الآية مع النظريّات المختلفة.

حسناً، قد تقول لي ـ كما فهمتُ من سؤالكم ـ بأنّ الآية تُثبت الفقر المطلق، ولا توجد نظريّة فلسفية تثبت الفقر المطلق عدا نظريّة الفقر الوجودي، فلو أخذنا نظريّة حاجة المعلول إلى العلّة حدوثاً وعدم حاجته لها بقاء كما ذهب إليه بعض المتكلّمين وبعض الفلاسفة الغربييّن المحدثين، فإنّها تعني أنّ المعلول لم يعد في مرحلة البقاء بحاجة للعلّة، فلم يعد فقيراً إليها، مع أنّ الآية تثبت فقره لها، وبهذا نتأكّد من أنّ نظرية الفقر الوجودي هي النظرية الوحيدة التي تنسجم

مع هذه الآية الكريمة.

هذا الكلام ممتاز لولا خطأ بسيط في تقديري في عمليّة فهم النص، وهذا الخطأ الذي سأشير إليه أتفق فيه مع جمهور المفسّرين والأصوليين واللغويين وعلماء الحديث في منهجهم في قراءة النصّ الديني اللغوي، ومركز الخطأ هو فهم الإطلاق من الآية، فهل الآية تفيد إطلاق الفقر أم تفيد مبدأ الفقر؟ إنّ الجواب عن هذا السؤال هو الذي يفتح على حلّ القضيّة. والجواب هو أنّ الآية ـ بحسب بنائها الدلالي ـ لا تفيد أكثر من أنّ المخلوقات بحاجةٍ لله سبحانه، أمّا ما هي مديات الحاجة ونوعيّة الحاجة وسرّ الحاجة فهذا ما لا تتعرّض له الآية الكريمة. لماذا؟ لعدّة عناصر سوف أبسّطها لتتضح الصورة:

أ ـ عندما نريد أن ندّعي وجود إطلاق في نصّ، فنحن بحاجة إلى معطيات تسمح بافتراض الإطلاق، وأهم المعطيات هو أن يكون المتكلّم بصدد بيان جميع حيثيات الموضوع في جميع حالاته، أمّا لو كان المتكلّم يتكلّم عن الموضوع من حيث المبدأ لا من حيث التفاصيل (أو لا يوجد دليل يُثبت أنّه يتكلّم من حيث التفاصيل) فهنا لا أستطيع أن أتمسّك بالإطلاق، وهذا ما اتفق عليه الأصوليون المسلمون في تفسير النصوص الدينية أيضاً.

ب ـ في الجمل الخبرية الوصفية عندما أصف فإنّ صدق الجملة يكفي فيه أدنى مرتبة من صدق الوصف ما لم يكن المتكلّم في مقام البيان من حيث مساحة الوصف، فلو قلتُ: ركض زيد، فإنّه لا يمكن فهم الإطلاق من هذه الجملة بحيث أثبت أنّه ركض عشرين سنة متواصلة، بل غاية ما أثبت هو أنّه ركض، وأنّه تحقّق منه الركض بحيث يصحّ وصفه بأنّه ركض، والركض لمدّة خمسة أيام يصحّ معه أن نقول زيدٌ ركض، إذن فالنص أقصى ما يفيد هو هذا، لكنّه لا يمنع

أن يكون قد ركض عشرين يوماً. وعدم ممانعة النصّ شيء فيما دلالته على العشرين شيء آخر. وكذلك لو قلت بأنّ زيداً محتاج لأبيه، فهذا لا يعني الفقر الوجودي بين الطرفين، بل يعني أنّ هناك دائرةً ما تحقّق صدق عنوان حاجة الولد لوالده فيها، بحيث صحّح ذلك نسبة حاجة زيد لوالده.

ج ـ لو أخذنا هذه الآية الكريمة وتأملنا أطرافها، لوجدنا أنّ الآية ليست في مقام بيان حدود الفقر، وإنّما هي في مقام بيان أصل الفقر، لماذا؟ لأنّ الآية لو رصدنا أطرافها إنّما هي بصدد المقارنة بين الخالق والمخلوق، فالمخلوق فقير للخالق فيما الخالق ليس فقيراً له ﴿**وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾، فإذا ثبت أنّ المخلوقات بحاجة لله لكي توجد، فهذا يحقّق هذه المقابلة التي هي المنظورة للآية، فالآية تقول: أنتم محتاجون لله، والله غير محتاج لكم، وهنا حتى لو لم أعتقد بالفقر الوجودي، ألا نقرّ جميعاً بأنّنا محتاجون لله في أكلنا وشربنا وعيشنا وأصل وجودنا؟ وهل إذا أنكرت نظرية الفقر الوجودي أكون قائلاً بعدم صدق عنوان حاجة المخلوق للخالق بحيث يمنعني ذلك عن قول: أنا محتاج إلى الله والله غير محتاج لي؟! ألا يعتقد المشاؤون وغيرهم بحاجتنا لله؟ وأليست نظريّاتهم تثبت حاجةً من طرف المخلوق للخالق وغنىً من طرف الخالق للمخلوق؟! هل الوحيد الذي يعتقد بحاجتنا هو الصدرائي؟ بالتأكيد لا..

نعم، الصدرائي أعطى الحاجة أعلى مدياتها، وهذا أيضاً ينسجم مع الآية، لكن حيث كانت الآية بصدد تقرير أصل الحاجة مقابل اللاحاجة في الله فهي لا تعطي إطلاقاً في الدلالة.. فهذا مثل قولك: أنا بحاجة لك وأنت لست بحاجة لي، فهل نفهم من اللغة والعرف إطلاق الحاجة؟ كلا، بل نفهم أنّ الأوّل محتاج بحاجةٍ ما للثاني ـ دون تعيين الحاجة ـ فيما الثاني مستغنٍ عنه، وبهذا يتقدّم الثاني على الأوّل.

وبناء عليه، فالآية القرآنية لا إطلاق فيها حتى تتطابق مع نظريّة الفقر الوجودي، وحيث إنّها تثبت مبدأ الحاجة وهو مبدأ تثبته كلّ النظريات المطروحة هنا تقريباً، لهذا قلتُ في جوابي السابق بأنّ الآية متساوية النسبة، نعم لو استطاع الصدرائي أن يُثبت أنّ النظريّات الأخرى تنتهي إلى استغناء المعلول عن العلة مطلقاً بحيث لا يصدق معه أنّه محتاج أبداً للعلّة، فهنا يحقّ له أن يقول بأنّ سائر النظريّات تعارض الآية الكريمة؛ لأنّ الآية تثبت الفقر فيما النظريات تثبت غنى المخلوقات مطلقاً عن الخالق وعدم حاجتها إليه.

٥٣٥ . هل يمكن تقليدكم، وما رأيكم في علم الإمام والولاية التكوينيّة؟

السؤال: الحمد لله الذي وفّقني لمعرفة شخص مثلك، وأنا في قمّة السعادة عندما عرفتك، سؤالي هو: ما هي وجهة نظرك الشخصيّة في موضوع الولاية التكوينية للأئمة والأنبياء، وأنا أقصد من الولاية التكوينيّة أنّهم يرزُقون ويُنزلون المطر ويجرون الرياح ويعلمون الغيب ويشفعون المريض، وكلّ ذلك بإذن الله، ولكن يقومون بذلك في أيّ وقت يريدون، أي أنّ الله أعطاهم القدرات الخارقة والتصرّف في الكون وأصبحوا يملكونها ويستخدمونها في أيّ وقت يريدون، وبذلك يمكننا أن ندعوهم لشفائنا ورزقنا، مع العلم بأنّ قدرتهم مأخوذة من الله؟ وأيضاً ما هو رأيكم الشخصي في أنّ الله ما خلق الكون إلا لمحبّة أهل البيت؟ وأيضاً هل تعتقد بأنّ تقليد أفكارك الفقهيّة مبرئ للذمّة؟ وإنّني سأظلّ في قمّة السعادة حتى وإن لم تفصح عن رأيك الشخصي، وشكراً جزيلاً.

● حيث إنّ السؤال معقود لبيان خلاصة الرأي الشخصي المتواضع بصرف النظر عن البحث والنقاش، حيث قد سبق لي في أكثر من مناسبة الإشارة لبعض

الأدلّة والمناقشات، فإنّني:

١ ـ إذا كنتم تقصدون بأنّ كلّ ما يجري في العالم فهو من خلال النبي وأهل بيته، فهم الواسطة في الفيض، أو تقصدون بأنّ لهم أن يتدخّلوا ساعة يشاؤون في أيّ أمر من أمور العالم التكويني فيتصرّفوا فيه (وهذا غير أن يقوموا بدعاء الله تعالى فيستجيب لهم، فيُحدث الله التغيير الذي يريدونه منه ويدعونه به، وغير أن يكون مجال تدخلهم محدوداً بظروف استثنائيّة)، فهذا المعنى للولاية التكوينية لم يثبت عندي، بل هناك العديد من المؤشرات القرآنية والحديثية التي تصبّ في سياق معاكس لهذا المفهوم للولاية التكوينيّة وكذا علم الغيب بقول مطلق.

٢ ـ إذا قُصد بمحبة أهل البيت مجرّد الحبّ العاطفي العادي، فهذا لا ينسجم مع قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ (الذاريات: ٥٦)، فعبادة الله المتمثلة في مخافته وهيبته والصلاة له والخضوع له وإطاعته في شرعه ودينه وغير ذلك من المنظومة العبادية الدينية، وبناء الإنسان الصالح والمجتمع الصالح والأمّة الصالحة.. هي فلسفة الخلق بحسب هذا النص القرآني، لا مجرّد أن يحبّ الإنسان شخصاً حبّاً عميقاً. أمّا إذا قصد بمحبّة أهل البيت التعبير الكنائي عن طاعتهم والتي هي طاعة الله والانصياع للطرق المثلى في عبادته، واتّباع الطريق الصحيح في الإيمان به وإطاعته، فهذا المعنى لا بأس به.

٣ ـ ليس كلّما أبدى باحثٌ أو كاتب أو عالم أو متفقّه أو فقيه رأياً صار ينبغي تقليده أو الترويج لذلك. إنّني من المعتقدين بأنّه رغم كلّ المشاكل والمآسي في المؤسّسة الدينية عند المسلمين، لكنّ نحواً من المركزيّة في المرجعيّة الدينية ما زلنا بحاجة له، في مقابل تشتّت وتوزّع جماعاتنا على شخصيات كثيرة وتيارات لا حدود لها، لهذا لا مصلحة أبداً في أنّه كلّما أُعْجِبنا بشخص قمنا بالدعوة لتقليده،

أو باعتبار الإعجاب مرتهناً لمفهوم التقليد، فبإمكاننا الترويج للفكر ومنهج المعرفة، فليس التقليد هو البوابة الوحيدة للإصلاح. وأمّا التقليد فهو راجع ـ بحسب المصلحة النوعية العصرية ـ إلى كبار الفقهاء الذين يطرحون أنفسهم مراجع للتقليد في الأمّة، ويدعون الناس أو لا يمانعون من تقليدهم. ولا مانع من أن تتوجّه الدعوة في التقليد لتقليد نوع خاص من الفقهاء المجدّدين المنفتحين أكثر على قضايا الأمّة، شرط عدم التجريح أو الإهانة بحقّ سائر الفقهاء..

وإنّني ـ حيث لا أؤمن بنظريّة تقليد الأعلم ـ أتوجّه لغيري بدعوته لكي يختار من بين الفقهاء والعلماء من هو الأصلح والأفهم والأجدر بقضايا الأمّة الفكرية والاجتماعية والثقافية والدينية والسياسيّة، فليس التقليد في قناعتي مرتبطاً فقط بمهنيّة البحث الفقهي بالمعنى الحوزوي الخاصّ، بل هو ـ بما له من معنى اليوم ـ مرتبط بمشروع المرجع وأدائه وأعماله الفكرية والثقافية والاجتماعيّة، وبمواقفه ورؤيته وأولويّاته ونضجه وانفتاحه ووعيه العام.. هذا من حيث المصلحة العامّة.

أمّا من حيث الموقف الشرعي، فمن يقلّد من يقول بوجوب تقليد الأعلم لا يمكنه تقليد شخص ثبتت عنده أعلميّة غيره، وأمّا لو ثبتت لديه أعلميّته أو كان يرى أو يقلّد من يقول بعدم وجوب تقليد الأعلم أمكنه تقليد هذا الشخص، لكنّ مشهور العلماء يرون أنّ الفتوى غير مجرّد إبداء الرأي الفقهي؛ لأنّ الفتوى هي إبداء الرأي بقصد عمل غيره بذلك، لا مجرّد بيان رأيه العلمي، وبناء عليه لا يصحّ ـ عندهم ـ تقليد من تعتبره أنت مجتهداً وثبت لديك اجتهاده بالطرق العلميّة الصحيحة (وليس بالعاطفة والحماس)، إلا إذا أبدى رأيه بقصد عمل

الآخرين برأيه، ولم أنشر يوماً رأياً فقهيّاً بهذا القصد أبداً، ولا كان ذلك من اهتماماتي ولا أولويّاتي ولا أهدافي، ولا كانت الدعوة لنفسي همّاً ولا فكرةً ولا مشروعاً.

٥٣٦ . وقفة مع سيد محمود القمني في تقديمه الأهرامات على الكعبة

السؤال: أشكل الدكتور محمود القمني في أحد كتبه حول اعتبار الكعبة مكاناً للتقديس، وعدّ أهرامات مصر من معاجز البشر التي أذهلت العالم، فلم يُحدّثنا التاريخ عن سقوط للأهرامات، بينما هناك وثائق تثبت أنّ الكعبة المشرّفة تعرّضت للهدم أكثر من عشرة مرات. واستفاد القمني من ذلك أنّه يمكن للجهد البشري أن يفوق الأمر الإلهي؟ كيف نتأمّل في هذه النتيجة التي اعتمدها القمني في النقض على غيبيّة المعجزات؟

● الفكرة ـ بحسب صياغتكم أعلاه ـ تعاني من عدّة مشاكل:

أولاً: من قال بأنّ الكعبة لم تقم ولم تُبْنَ بالجهد البشري؟ أين قال القرآن الكريم بأنّ الذي بنى الكعبة بناها بإعجاز؟ وأين صرّح القرآن أو السنّة الموثوقة بأنّ الكعبة هي بناء استثنائي ما فوق طبيعي لا يمكن قهره ولا يخضع للأوضاع الطبيعيّة في نظام الكون؟ بل جميع المسلمين والمؤرّخين والمحدّثين يقرّون بأنّ الكعبة قد عرض عليها الهدم وجاء عليها السيل، كما صرّح القمني نفسه، ولا يجدون في ذلك تناقضاً مع تصوّراتهم المؤكّدة حول الكعبة وبنائها.

فلنترك جانباً القيل والقال ولنأتِ إلى النصوص اليقينيّة أو الموثوقة في النصّ الديني، ولندع تحليلات فلان أو فلان أو الأخبار الآحادية في التراث الإسلامي. فلا الكعبة ولا المسجد الحرام ولا غيرهما من المساجد والمشاهد ـ بما هي أحجار

وبناء ـ منتَجٌ غيبي إعجازي بحسب النصّ القرآني وموثوق السنّة الشريفة، فالقرآن الكريم يصرّح بأنّ من رفع الكعبة والبيت هو إبراهيم وإسماعيل (وإن كان سيد القمني يرى في بعض كتبه أنّ العرب هم الذين بنوا الكعبة)، ومن ثَمّ فلا فرق من هذه الناحية بين الكعبة والأهرامات أو أيّ منجز بشري يستحقّ التقدير ويُبهر العقول. وهذا معناه أنّ أصل المداخلة غير صحيح.

نعم، ما جاء في الثقافة الدينية المؤكّدة هو أنّ الكعبة بُنيت بأمرٍ إلهيّ، أو حظيت باهتمام إلهيّ على مستوى علاقة الناس بها، وعلى مستوى جعلها في موضع تكون به قيامة حياة الناس في تلك الديار، وأنّ الله تعهّد بأنّه سوف يعذّب ـ في الدنيا أو الآخرة ـ من يرد في بيته الحرام بإلحاد بظلم، وأنّه جعل لهذا المكان احترامه الديني والقانوني ففرضه مكان أمنٍ، وسنّ تشريعات تلزم الناس بعدم تحويل هذا المكان المقدّس إلى مكان يفتقد الأمن والأمان، حتى في حقّ الحيوانات عندما لا تكون مؤذيةً ونحو ذلك.

فالأمن التشريعي الذي أعطاه الله منذ إبراهيم للكعبة هو الذي منح أهل مكّة الأمن التكويني، ولهذا منّ الله تعالى عليهم في سورة قريش بأن منحهم الأمن والرخاء، مشيراً في هذه السورة إلى وصف نفسه بأنّه (ربّ هذا البيت)، وكأنّ هذا التوصيف يريد أن يوحي بأنّ البيت كان له تأثير في منحهم الأمن والغذاء وهم يعيشون في وادٍ غير ذي زرع؛ لأنّ قوافل قريش كانت تملك حصانةً أمنية عالية في المجتمع العربي، حيث كانت العرب تعتبرهم أهل الحرم، فيكونون وقوافلهم في مأمن من غاراتهم حرمةً للحرم واحتراماً له، فليس هناك يد غيبيّة فرضت أمناً تكوينياً على الحرم المكّي، بحيث لا يمكن دخول السيل ليهدم الكعبة أو لا يمكن أن يعتدي شخص على آخر تكويناً أو غير ذلك، فالواقع

يكذّب هذا كلّه.

وهذا كلّه لا يعني أنّ الكعبة قد بُنيت إعجازيّاً أو أنّ الله بناها فيما الأهرامات بناها الإنسان. فكما أنّ المساجد في المدن والقرى والأرياف والبلدان هي بيوت الله، وهي من صنع البشر، وفرضت لها الشريعة حرمتها الخاصّة، ووضعت لها سلسلة قوانين خاصّة ترجع إلى حرمتها واحترامها الراجعين إلى بناء المقدّس في الروح الإنسانيّة، كذلك الحال في الكعبة الشريفة.

أضف إلى ذلك أنّ لدى البعض تحفّظاً كبيراً على فكرة أنّ الكعبة هي مركز الأرض، وأنّها تُسامت البيت المعمور في السماء الرابعة أو السابعة ممّا جاء في بعض الروايات الآحادية في التراث الحديثي عند المسلمين، على اختلاف بين بعض الروايات في موضع البيت المعمور، حيث تمّت مناقشة هذا الأمر من قبل بعض العلماء النقّاد من أمثال الشيخ صالحي نجف آبادي، ويمكن مراجعته؛ حيث دوّن نقداً على النصوص الحديثيّة الشيعية والسنّية وعلى مقولات المفسّرين في هذا الإطار، والوقت لا يسع للإطالة (انظر: مقالة الوحي القرآني، نقد نظريات النزول الدفعي، نعمة الله صالحي نجف آبادي، ترجمة: قاسم الكعبي، ضمن كتاب: الوحي والظاهرة القرآنيّة، من سلسلة كتاب نصوص معاصرة، إعداد وتقديم: حيدر حبّ الله، نشر مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م).

وحتى لو قبلنا بهذه الروايات، فهي لا تعني أحجار الكعبة، إذ هناك من يتحدّث عن أنّ المراد هو نقطة وهميّة أو عمود وهمي (على الطريقة الفيزيائيّة في التعبير) اسمه الكعبة هو الذي له هذه التأثيرات، لا أنّ المراد هو مجموعة الأحجار القابلة لأن تُهدم نتيجة سيلٍ هنا أو هناك، فالأحجار هي أشبه بالمعلم

لهذا العمود الوهمي النازل في الأرض والمرتفع إلى عنان السماء، وهذا يشبه ما يقوله الفقهاء في بحث القبلة، حيث القبلة ليست البناء نفسه، كيف وقد تغيّر البناء عدّة مرات عبر التاريخ ليزيد وينقص طولاً وعرضاً، بل هو هذا العمود الافتراضي، ولهذا أنت عندما تصلّي في الطابق المائة من البناء تتجه نحو الكعبة ولو كنت في الحقيقة متجهاً نحو نقطة تقع أعلى الكعبة.

ثانياً: لنفرض أنّ بناء الكعبة جاء بعمليّة إعجازيّة، وأنّ بعض النصوص الحديثيّة تشير إلى هذا بصرف النظر عن حجم الوثوق بها، لكنّ كون البناء قد تمّ بتدخّل إلهيّ إعجازي لا يعني أنّ البناء بعد تمامه يخضع دوماً للبُعد الإعجازي في استمراريّة وجوده، هذا شيء لا تحكي عنه النصوص القرآنية ولا متواتر السنّة النبويّة، وغاية ما بأيدينا أنّ الكعبة قد يحصل تدخّل إلهيّ في مواقع خاصّة وحالات استثنائية لحمايتها وليس بشكل دائم، ولا يرجع ذلك إلى الأحجار التي بُنيت منها الكعبة، فلم تنزل من العالم العلوي، وإنّما لرمزيّتها الدينية والقدسية في الإسلام، والتدخّل الاستثنائي قد يحصل في مواضع أُخَر غير الكعبة أيضاً.

ثالثاً: لنفرض أنّ الكعبة تهدّمت ألف مرّة، ومع ذلك أمر الله الناس بالحجّ إليها، كيف عرفنا أنّ الأمر الإلهي بالصلاة والحجّ للكعبة مرتبط منطقيّاً بنوعيّة حجارتها أو بنائها أو متانتها أو غير ذلك؟! إنّ القمني من أدرى الناس بالرمزيّات، فالكعبة عندما يتمّ توجيه الناس إليها بوصفها قبلةً للمسلمين ومكاناً للحجاج والمعتمرين لا يراد منها البعد المادي الصرف بالضرورة، بل هي رمزيات لتوحيد المسلمين أو لإقامة فريضة تطهيريّة لهم في هذا الفضاء المليء بالذاكرة التاريخية الدينية النابضة والحيوية من إبراهيم وربما قبله بما يعنيه من توحيد لله الذي لا شريك له.

الموضوع ليس موضوع بناء وأحجار وقوّة مادية بقدر ما هو ترميز تقوم الديانات باستخدامه لإعادة تنظيم الأمور القدسيّة بهدف وضع نوع من المحاكاة الماديّة أو التنظيم المادي للأفعال القلبيّة، فأنت تريد أن تجمع الناس للتطهّر والتوبة في موسم رهيب ويلزمك مكان لذلك، ومن الطبيعي أن تقوم بترميز مكان معيّن سبق أن كانت له علاقة زمكانية بالتراث الديني، لكي تربطه بهذا الهدف الذي وضعته بما يثوّر الذاكرة أو الوجدان، هذا شيء طبيعي جدّاً، وعليك أن تختار المكان الأنسب..

فلماذا تمّ تفسير الربط الديني بين الصلاة والحجّ والقبلة وغيرها وبين الكعبة بالعنصر المادي، ولم يتمّ ربطه بالعنصر الرمزي والتنظيمي الذي يعبُر المادّة إلى حيث القضيّة الروحيّة؟!

مثلاً الإسلام يحثّ على بناء المساجد ويرى لها حرمةً، ويربط بها الصلوات والعبادات الكثيرة، لكنّ هذا لا يعني ربطاً تكوينياً ماديّاً صرفاً بين الأحجار أو المكان وبين العبادات المفروضة، إنّه ربط رمزي تنظيمي يقوم على ضرورة اجتماعيّة لجمع الناس في مكان يُعطى رمزيته وقدسيّته؛ تمهيداً لجعله مكاناً طاهراً ترتبط عناصر قدسيّته وطهارته بطهارة الأفعال التي يراد إيقاعها فيه، فالمقدّس ضروري في حياة البشر وهذه مظاهره الرئيسة في الديانات.

أين المشكلة في الموضوع وما علاقته بقوّة البناء؟! فقد يُبنى مسجد بجانب أضخم ناطحات السحاب في العالم ولا يكون بناؤه مساوياً لعُشر معشار قوّة بنائها، لكنّه يملك مع ذلك تلك الرمزيّة والقدسية التي تحتاجها لضمّ الجماعة إلى بعضها في رحلة روحيّة صلاتية.. بما لا تملكه أضخم الأبراج الناطحة للسحاب في العالم.. لا أجد مشكلةً أبداً في هذا الأمر، فلماذا ذهبنا ناحية الجانب المادي

ونسينا هذا الجانب الطبيعي للغاية؟! ألا تتخذ الشعوب والبلدان مواضع خاصّة رمزية تعبّر عن تاريخها ورموزها وقضاياها؟!

لا أريد أن أنفي العلاقة العضوية ذات الطابع الغيبي، لكنّني أريد أن أنفي علاقة عضوية ذات طابع مادّي بين البناء وما يجري فيه، فهذا شيء لم يثبت أو على الأقل لسنا ملزمين به دينيّاً وعلميّاً.

٥٣٧ . د. ملكيان واستحالة إثبات ميتافيزيقيّات الأديان

السؤال: ما هو مراد الكاتب مصطفى ملكيان في كتابه العقلانية والمعنوية من العبارة أدناه والتي كرّرها في غير موضع في هذا الكتاب، وبنى عليها عدّة نتائج معرفيّة: (حيث تبيّن، منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر، عدم إمكانية إثبات المزاعم الميتافيزيقيّة لأيّ دين من الأديان)؟

● يؤمن ملكيان بالنظريّة (أو الاتجاه) التي ترى أنّ القضايا الميتافيزيقيّة (ما وراء الطبيعة) لا يمكن إثباتها بالعقل النظري، ويعتقد بقوّة بفكرة تكافؤ الأدلّة التي طرحها أمثال الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط، لهذا فهو واضحٌ جداً في كتاباته بأنّ الله لا يمكن إثباته فلسفياً، ومن هنا يرى أنّ الله إنّما نتعامل معه معنوياً وروحيّاً وبالعقل العملي والوجداني. وهذه نظريّة كبيرة جداً، لها أنصار كثر في ما يعرف بالمدارس الإيمانية في الديانة المسيحية، وكذلك عند أنصار اللاهوت الجديد في الغرب، وهي تجمع بين المدرسة الوضعيّة في الفلسفة بمقدارٍ ما وبين الإيمان الديني، وترى أنّ الله يمكن التعامل معه بالوجدان والروح لا بالعقل والتفكير.

ولمزيد من التفصيل، يمكنكم مراجعة محاضراتي حول الدين والحداثة (١٠

محاضرات) من سلسلة محاضرات علم الكلام الجديد (وهي في ٧٥ محاضرة)، والتي تعرّضتُ فيها لعدّة نظريّات، بينها نظريّة الدكتور طه عبد الرحمن من المغرب، ونظرية الدكتور مصطفى ملكيان من إيران، حول الدين المعنوي، وقد قرّر القسمَ المتعلّقَ بملكيان بعضُ الأعزّة من طلابي الكرام، وهو الأخ العزيز الأستاذ عماد الهلالي حفظه الله، ونُشر على شكل مقالة بحثيّة في مجلة الكلمة، العدد ٦٥، خريف عام ٢٠٠٩م، تحت عنوان: (الحداثة والاتجاه المعنوي في الدين عند مصطفى ملكيان)، وقد قام الأستاذ الهلالي بوضع بعض الإضافات، واستخراج المصادر والتوثيقات العلميّة، بما يتناسب مع جعلها مقالة بحثيّة، كما ذكر هناك، فجزاه الله خيراً.

٥٣٨ . المنظومة الفلسفية والعرفانيّة التي تمثل الفكر الشيعي

السؤال: ما هي المنظومة الفلسفية أو العرفانيّة التي تمثل الفكر الشيعي؟

● يحتمل سؤالكم احتمالات:

١ ـ إذا كنتم تقصدون عقائد مشهور الشيعة فهي معروفة في التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة والمعاد ونحو ذلك، ويمكنكم مراجعة بعض الكتب مثل (أصل الشيعة وأصولها) للشيخ كاشف الغطاء، و(عقائد الإماميّة) للشيخ محمد رضا المظفر، و(العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت) للشيخ جعفر السبحاني، وغير ذلك.

٢ ـ وأمّا إذا كنتم تقصدون الفلسفة بالمعنى الخاص وكذلك العرفان، فإنّني أختلف معكم في طريقة السؤال، فإنّكم:

أ ـ إذا عنيتم من الفكر الشيعي مشهور علماء الشيعة، فإنّ مشهور العلماء

الشيعة لم يكونوا فلاسفةً ولا عرفاء، وأعني أغلبيّتهم عبر التاريخ، فلعلّ الفلاسفة أو العرفاء فيهم ـ بالمعنى الخاصّ للكلمتين ـ لا يشكّلون نسبة العشرين في المائة من مجموع علماء هذه الطائفة، والباقي إمّا معارض لهذين العلمين أو ساكت يصعب اكتشاف موقفه هنا، أو موافق دون تعليق، ما لم تقصدوا مشهور فلاسفة الشيعة وهذا أمر آخر، حيث نجد أنّ مشهور المتأخّرين منهم لعلّه يذهب ناحية الفلسفة الصدرائيّة، ومن ثم يمكننا القول اليوم بأنّ المعبّر الفلسفي ـ شيعيّاً إماميّاً ـ في عصرنا الحاضر هو المدرسة الصدرائيّة؛ كونها المدرسة الأقوى حضوراً ونفوذاً في الحياة الفلسفيّة الشيعية في العصر الحالي.

ب ـ وأمّا إذا عنيتم الفكر الشيعي بحسب وجوده عند النبي وأهل بيته، فلا أرى رجحاناً في التعبير بالفلسفة التي تمثل هذا الفكر؛ لأنّ هذا موضوع خلافي إشكالي، وهناك تيارات كثيرة في الساحة الشيعية كلٌّ يدلو بدلوه في هذا الموضوع، ما لم تقصدوا بيان وجهة نظري الشخصية في المقاربة والمقارنة بين الفلسفة والعرفان من جهة والنصوص المنقولة عن النبي وأهل البيت ونصوص القرآن الكريم من جهة ثانية، وهذا موضوع كبير جدّاً قد تلتقي فيه بعض النصوص مع الفلسفة والعرفان، وقد تجافي فيه نصوص أخرى أيضاً الفلسفة والعرفان ولو ببعض المدارس.

فلا أحبّذ استخدام تعبير (التمثيل) هنا، وإنّما هي اتجاهات فكريّة، فكما لا يرجح استخدام تعبير: الأصولية تمثل فكر أهل البيت ولا تمثله الإخبارية، أو الإخبارية تمثل فكر أهل البيت ولا تمثله الأصوليّة، كذلك هنا لا أجد من الراجح استخدام مثل هذه التعابير الموحية باحتكار التمثيل، وكأنّ هناك فكراً يمثل النبي وأهل بيته في المسلمين دون غيرهم، حتى لو كنت تعتقد بأنّ فكراً

معيناً أقرب أو أفضل من الآخر أو أصحّ، لكنّ هذه التعابير داخل المذهب الواحد لا تبدو لي مناسبة ولا راجحة، والعلم عند الله.

٥٣٩ . تعليق على نصّ لأحد العلماء حول علاقة أهل البيت بأسماء الله

◄ السؤال: يقول أحد العلماء ما نصّه: (يبدو من النصوص وأحاديث أهل البيت عليهم السلام أنّ هناك مقاماً أسمى وأعلى من مقام الفناء في التوحيد (نهاية السير في عوالم لا إله إلا الله) والذي يتحقّق عند كمال العبوديّة لله، فيحصل شهود الصفات والأسماء ويصبح العبد مظهراً من مظاهر وجه الله وآيةً من آياته، وهذا أقصى ما توصّل إليه الأنبياء من الأمم السابقة، وعند نهاية هذا المقام يبدأ السير في مقام نهائي لا حدّ له ولا يقبل البيان والوصف؛ لارتباطه بالكلمة الشريفة الله أكبر، أي إنّ هناك مرتبة من القرب أسمى من مرتبة الفناء في الله، والذي يسلك هذا المقام تفاض عليه الولاية الإلهيّة الشاملة، ويصير وجه الله (أين وجه الله الذي إليه يتوجّه الأولياء) واسماً من أسمائه. روى الشيخ المفيد في الاختصاص عن الرضا عليه السلام أنّه قال: إذا نزلت بكم شديدة فاستعينوا بنا على الله عز وجل، وهو قوله تعالى: ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها. وروي عن الصادق عليه السلام: نحن والله الأسماء الحسنى، وعندها لا فرق بين أن تقول: يا لطيف الطفني ويا كافي اكفني، وبين أن تقول: يا محمد الطفني ويا عليّ اكفني، كما ورد في دعاء الفرج، فكما أنّ الأسماء مخلوقة ولا يجوز افتراض الاستقلاليّة في تأثيرها، كذلك أئمّة العصمة فهم مخلوقون ولا يجوز افتراض الاستقلاليّة في ولايتهم وهيمنتهم وسلطتهم (ذكركم في الذاكرين وأسماؤكم في الأسماء، وأنفسكم في النفوس). وبهذه الولاية والأسماء المباركة توسّلت أنبياء الأمم السابقة عند

الابتلاء والشدّة (بكم ينفّس الهمّ ويكشف الضرّ، وبكم فرّج عنّا غمرات الكروب). ويبدو من السياق القرآني أنّ هذا المقام كان معلوماً عند أنبياء الأمم السابقة إجمالاً، وعلى أساسه كانوا يتوسّلون بالأئمّة، ولكن يبقى كيفيّته وخصائصه بقيت مجهولة لديهم إلى أواخر حياتهم. هؤلاء الأنبياء وصلوا إلى مقامات عالية من الإخلاص والخلوص والعبودية، ولكن كانوا يتضرّعون إلى الله أن يُلحقهم بالمقام الأعلى الذي يشير إليه الكتاب الكريم في توبيخ إبليس: (استكبرت أم كنت من العالين). ولعلّ فيه ما يوحي إلى هذاالمقام العالي لأئمّة أهل البيت عليهم السلام، حيث إنّ أمر السجود شمل جميع الملائكة بدون استثناء، وعليه ينتفي ادّعاء البعض أنّ المقصود بالعالين هم جبرئيل وإسرافيل وميكائيل وحملة العرش أو غيرهم. وقد تكون عبارة زيارة الجامعة إشارة أخرى إلى هذه الحقيقة: (خلقكم الله أنواراً فجعلكم بعرشه محدقين)، وأيضاً أحاديث خلقهم من النور الإلهي قبل النشأة بآلاف السنين وآدم بين الماء والطين، كما روي عنهم عليهم السلام. وينصّ الكتاب في حقّ يوسف عليه السلام أنّه من عبادنا المخلصين، ومع ذلك كان يطمح إلى ذلك المقام العالي: (أنت وليي في الدنيا والآخرة توفّني مسلماً وألحقني بالصالحين). وفي حقّ إبراهيم عليه السلام الذي كان أمّةً في نفسه وشرّفه الله بمقام الخلّة، يقول القرآن على لسانه: (ربّ هب لي حكماً وألحقني بالصالحين)، وهو هنا أيضاً يتضرّع إلى الله أن يلحقه بأولئك الذين وصلوا إلى ذلك المقام العالي، أعلى حتى من مقام الخلّة، والله لم يستجب دعاءه في الدنيا، بل وعده بذلك المقام العالي في الآخرة: (ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنّه في الآخرة لمن الصالحين). نعم يُستفاد من النصوص القرآنية حصول جذبتين من جذبات الرحمن عند إبراهيم عليه السلام، ولكن ليس بشكل مستمرّ

تحقّق له من خلالها شهود حقائق ملكوتيّة عالية، في الأولى شهد كيفية إحياء الموتى، وفي الثانية اطّلع على لوح أعمال العباد، وفي كلتا الحالتين كان الهدف رفع درجات اليقين عند إبراهيم عليه السلام، وعليّ عليه السلام يقول: (لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً). وقيل للرسول صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم: إنّ عيسى كان يمشي على الماء، فأجاب: لو ازداد يقيناً لمشى على الهواء. وقد نستنتج من جواب الرسول والأمير أنّهما حازا على هذه المرتبة العالية من اليقين التي لم يصل إليها عيسى عليه السلام. والإمام الحجّة (عج) تتحد شهوديّاً في بصره المادي عوالم الملك والملكوت وبدون انقطاع (السلام على ناظر شجرة طوبى وسدرة المنتهى)، فإذا كانت السدرة والشجرة وجبرائيل وملائكة السماوات في حدود نظر العين الماديّة لديه، يا ترى ما تكون حدود خياله وعقله، وهذا الفيض الإلهي لا يختصّ بالحجّة وحده، وإنما يشمل جميع الأئمة عليهم السلام. ولكن كيف نفسّر قوله تعالى: (ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلةً وكلاً جعلنا صالحين)؟ قد يكون الصلاح المشار إليه في هذه الآية هو الصلاح العام الذي يُعطى لجميع الأنبياء والرسل ومنهم إبراهيم وأولاده، وليس الصلاح الخاص الذي كان إبراهيم يرجو الوصول إليه. ومثل الصلاح العام في مرتبته مقارنة مع الصلاح الخاص هو كمثل الإيمان العام إلى الإيمان الخاص، وكمثل الإخلاص العام إلى الإخلاص الخاص، فكلّ له مرتبة وعالم وحال ومقام. أما دليل وصول المعصومين من أهل البيت إلى هذا المقام فهي الآية الناطقة عن الرسول: (إنّ وليي الله الذي نزل الكتاب وهو يتولّى الصالحين)، فمنطق الآية يشير إلى أنّ الحقّ تعالى يتولّى أمور أصحاب مقام الصلاح الخاص. والرسول بإدّعائه لنفسه الولاية المطلقة للذات الإلهية ابتداءً يثبت لنفسه، وهم في منزلة نفسه، مقام الصالحين

العالي (حتى لا يبقى ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل ولا صدّيق.. إلا عرّفهم جلالة أمركم وعظم خطركم وكبر شأنكم وثبات مقامكم وخاصّتكم لديه وقرب منزلتكم منه). إنّ أسوأ الأشواك في طريق الكمال والوصول إلى المقامات الروحيّة هو إنكار المقامات والمدارج الغيبية الروحية) انتهى النصّ.

وسؤالي شيخنا: هل الأدلّة القرآنيّة والروائيّة التي يستدلّ بها هذا النصّ أعلاه تورث اليقين؟ وما هي ملاحظاتكم على هذا الكلام؟ هل هذه الآيات تعطي هذه المعاني والتفسيرات حقّاً؟ وهل هذه الأحاديث المنقولة صحيحة؟

● بصرف النظر عن صحّة أو عدم صحّة أصل الأفكار المذكورة في النصّ جميعاً، سأحاكم طريقة الاستدلال وبعض المستندات وليس جميعها؛ لأن التعليقات كثيرة، **ويمكنني التعليق على وجه العجلة بما يلي:**

أولاً: حديث «إذا نزلت بكم شدّة فاستعينوا بنا على الله»، ورد في تفسير العياشي (ج٢، ص ٤٢) مرسلاً، وورد في كتاب الاختصاص (ص٢٥٢) بلا سند أصلاً. هذا إذا ثبت أنّ كتاب الاختصاص هو للشيخ المفيد، وهو أمرٌ لا يقبل به بعض العلماء مثل السيد الخوئي (معجم رجال الحديث ٨: ١٣٠)، فهذا الحديث لم يرد في أمهات الكتب الحديثية عند المسلمين، فضلاً عن بعض الملاحظات على متنه.

ثانياً: رواية «نحن والله الأسماء الحسنى» فيها سعدان بن مسلم، وتوثيقه غير تام إلا بناء على تفسير القمي وكتاب كامل الزيارة، من هنا تكون هذه الرواية تامّة السند عند من يأخذ بأحد هذين الرأيين، وإلا لم تصحّ سنداً، وسيأتي تعليق متني عليها ضمن الكلام الآتي إن شاء الله.

ثالثاً: فسّر العلامة الطباطبائي رواية الأسماء بما يلي: (وفي الكافي بإسناده إلى

معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عز وجل: ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها قال: نحن والله الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد إلا بمعرفتنا. أقول: ورواه العياشي عنه عليه السلام، وفيه أخذ الاسم بمعنى ما دلّ على الشيء سواء كان لفظاً أو غيره، وعليه فالأنبياء والأوصياء عليهم السلام أسماء دالّة عليه تعالى وسائط بينه وبين خلقه، ولأنهم في العبوديّة بحيث ليس لهم إلا الله سبحانه فهم المظهرون لأسمائه وصفاته تعالى) (الميزان ٨: ٣٦٧).

هذا وقد سبق لي في جواب عن سؤال سابق الوقوف بالتفصيل مع آية ﴿**وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا**﴾ (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٣: ١١ ـ ١٩، رقم السؤال: ٣٦٨)، فلا أعيد ولا أطيل.

رابعاً: نحن نسأل: لو كنّا مأمورين بنصّ القرآن (**فادعوه بها**) ـ كما يقول النصّ أعلاه، وهذا غير أن نكون مجازين فقط، فليتأمّل القارئ جيداً ـ أن ندعو الله بالأئمة، فنتوجّه في أدعيتنا لأهل البيت، فلماذا لم ترد أدعية الأئمة التي علّمونا إياها ـ وهي بالعشرات وربما بالمئات ـ منسجمةً مع الأمر القرآني المذكور؟! ولماذا لم يكن عند الشيعة عبر القرون سوى بعض الروايات القليلة جداً (وبعض العلماء يرى أنّ دعاء الفرج ليس بروايةٍ أساساً، وأترك الحديث عن هذا الدعاء وتحقيق حاله لمناسبة أخرى) في توجيه الدعاء والخطاب فيه للنبي وأهل البيت عليهم صلوات الله؟! أليس هذا خلاف الدعوة القرآنية والحث والتوجيه والأمر القرآني؟! ألا يعني ذلك أنّ أهل البيت قصّروا ـ والعياذ بالله ـ في تعليمنا أصول الدعاء؟!

ثم لماذا ذكر القرآن الكريم ـ ومعه السنّة الشريفة ـ عشرات الأدعية التي نطق بها الأنبياء متوجّهةً مباشرةً إلى الله تعالى؟! كيف يصحّ أن نطرح كلّ هذه الآيات

والروايات التي تبلغ المئات لصالح رواية واحدة أو أكثر بقليل تريد أن تُفهمنا (الأمر) بدعوة الله عبر الوسيط، فإنّ الآية تأمر بأن ندعو الله بأسمائه ولا تجيز لنا ذلك فقط، فكيف ترك القرآنُ وتركت السنّة هذا الأمر؟! وأكرّر بأنّ كلامنا في الأمر لا في الجواز فقط.

قد تقول: إنّ الأئمة من الأسماء، لا أنهم لوحدهم الأسماء.

والجواب إنّ ظاهر الرواية الحصر، فهي تريد أن تؤكّد أنهم الأسماء في مقابل من يتصوّر أنّ الأسماء شيء غيرهم، ولو أرادت مجرّد بيان أنّهم أحد مصاديق الأسماء لقال الإمام: نحن من الأسماء، ولم يقل: نحن والله الأسماء الحسنى، فهذا مثل قوله: نحن والله خلفاء النبي، ظاهرٌ في الحصر، وإلا لقال: نحن من خلفاء النبي. ألا يكشف ذلك كلّه عن أنّ المراد بهذه الرواية معنى آخر ربما يكون بعض ما ذكره العلامة الطباطبائي، أو يكشف عن وضع هذه الرواية من قبل بعض الغلاة أصحاب الاتجاه المغلّف في الغلوّ والله العالم؟

ثمّ ألا تعطي الآية الأخرى وهي: ﴿**قُلِ ادْعُوا اللهَّ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِکَ وَ لا تُخافِتْ بِها وَ ابْتَغِ بَيْنَ ذلِکَ سَبيلاً**﴾ (الإسراء: ١١٠) إشارة أوضح في أنّ المراد من الأسماء هي ما كان مثل الرحمن والرحيم، بقرينة المقابلة في صدر الآية؟! وكذلك قوله تعالى: ﴿**هُوَ اللهُّ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللهُّ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهَّ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللهُّ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاء الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (الحشر: ٢٢ ـ ٢٤)، ألا يكون من تفسير القرآن بالقرآن أن نجعل المراد من الأسماء ما كان من هذا النوع كما هو

المفهوم عرفاً من الكلمة وفي لغة العرب، وهو المعروف بين علماء المسلمين من غير الصوفيّة وبعض التيارات العرفانيّة؟

خامساً: رواية: «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً» رغم تداولها لم أعثر لها في هذه العجالة على سند يبيّن كيفية انتقالها لنا، ومن يعثر على سند لها أكون له من الشاكرين.

سادساً: إنّ كون محمد وأهل بيته من أبرز مصاديق الصالحين والكاملين ممّا لا يناقش فيه أحد، لكن كيف يمكن فهم الصلاح الخاص والعام من الآيات؟ وما المانع أن يكون نبيٌّ من الأنبياء دعا الله أن يجعله من الصالحين ويلحقه بهم بالمعنى العام للصلاح؟ ولماذا لا يكون المراد من الدعاء هو أن يلحقه الله بالصالحين في الجنّة ويكون الله قد استجاب له بأن ألحقه بهم، ولهذا قال القرآن في الآية الثانية بأنّه في الآخرة من الصالحين؟! ألم يرد الدعاء في القرآن على لسان إبراهيم أن يجعله الله من ورثة جنة النعيم بعد آيتين فقط من دعائه بالإلحاق بالصالحين (الشعراء: ٨٥)؟ أفهل كان إبراهيم من أهل النار حتى يدعو الله بالجنّة؟ فكما دعا الله بالجنّة مع علمنا أنّه يدخلها قطعاً، كذلك دعاه أن يُلحقه بالصالحين، وهم سائر الأنبياء والأئمة والأوصياء والمؤمنين ليكون معهم عند الله تعالى يوم القيامة؟ فما الموجب لتأويل الآيات بفرض صلاح خاص وصلاح عام وعدم حملها على ظاهرها المتبادر منها؟ أليس في ذلك بعض التكلّف في التعامل مع النصوص على غير أسلوبها العربي المتعارف الذي نزل به الكتاب وصدرت به السنّة. وكيف ميّزنا بين آية وأخرى بافتراض صلاح خاص وصلاح عام فلو صحّ في آيةٍ الصلاحُ العام ـ كما أقرّ بذلك النصّ المنقول أعلاه في سؤالكم ـ فلماذا لم يصحّ في آيات أخر؟!

سابعاً: إنّ قوله تعالى: ﴿**أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ**﴾ لا يعني بالضرورة ـ لو بقينا نحن والنص القرآني ـ وجود عالين فوق مقام السجود لآدم؛ لأننا في اللغة العربية نقول في مقام التنديد: هل تريد أن تخضع لامتحان الثانوية أم أنك من المستثنين من ذلك؟! وهذا لا يعني وجود مستثنين آخرين، بل هو تعريض بهذا الطرف أنّه لا مبرر له فيما يقول، لأنّه إما مستثنى أو متكبر، وحيث إنه ليس مستثنى كان متكبراً، وهذا بنفسه لا يدلّ على وجود من استثني في المرحلة السابقة. ومثل هذا كثير في لغة العرب، بل نحن نستخدمه في كلامنا كثيراً أيضاً، فالآية تريد أن تقول لإبليس: هل أنت استكبرت أم أنّك حقّاً ذو شأن أعظم من آدم وأنّك ممّن يتفوّقون على آدم في الخلق والمكانة؟ لماذا لا تريد السجود هل تكبراً على الله أم لأنّك بالفعل لا يليق بك أن تسجد لآدم لأنّك فوقه وهو دونك؟! هذا هو المعنى الظاهر من الآيات، ولا أقلّ من أنّ ذاك المعنى يصعب استظهاره قرآنيّاً.

هذا إذا فسّرنا الآية على هذه الطريقة، وهناك قول بأنّ الآية لا تريد بيان وجود عالين هو منهم أو ليس منهم، وإنما مقصودها أن تقول: استكبرت أم أنك من المتجبّرين، فتكون مزيدَ بيان للمقطع الأول، وهذا ما ذهب إليه الشيخ الطوسي في التبيان حيث قال: (استكبرت، يا إبليس، أي طلبت التكبّر بامتناعك من السجود له، أم كنت من العالين، الذين يعلون على الخلق تجبّراً وتكبّراً) (التبيان ج٨، ص ٥٨١)، فـ (العالين) ـ بحسب فهم الشيخ الطوسي ـ صفة ذم وليست مدح، انسجاماً مع مثل قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِنَ الْمُسْرِفِينَ**﴾ (الدخان: ٣٠ ـ ٣١)، فوصف فرعون بأنّه عالٍ وصف ذمّ، وهو الذي استخدمه القرآن في موضع آخر

باستخدام صيغة الفعل لا الاسم أو الوصف حين قال: ﴿**إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَها شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ**..﴾ (القصص: ٤).

ثامناً: إنّ رواية أنّ عيسى بن مريم «لو ازداد يقيناً لمشى على الهواء»، وردت في كتاب مصباح الشريعة المنسوب للإمام الصادق عليه السلام، وهذا كتاب لم يأخذ به العلماء بمن فيهم العلامة المجلسي صاحب البحار، فضلاً عن النقّاد والمحقّقين الأصوليين وعلماء الرجال، إذ لا سند له ولا طريق له إطلاقاً، وقد سبق أن شرحنا حال هذا الكتاب بشيء من التفصيل في جواب سؤالٍ سابق (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ١: ٢٨٣ ـ ٢٨٥، السؤال رقم: ١٠٨). ووردت أيضاً في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد بلا سند أساساً.

يقول العلامة المجلسي حول كتاب مصباح الشريعة: (كتاب مصباح الشريعة فيه بعض ما يريب اللبيب الماهر، وأسلوبه لا يشبه سائر كلمات الأئمة وآثارهم..) (بحار الأنوار ١: ٣٢)؛ ويقول الشيخ مسلم الداوري: (إنّ الكتاب وإن كان غير محتاج إلى طريق، إلا أنّ نسبته إلى الإمام غير محرزة) (أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٣٦٣)؛ ويقول الآغا بزرك الطهراني (١٣٨٩هـ): (ورأيت نسخة كتب في حاشيتها نقلاً عن خطّ الشيخ سليمان الماحوزي، ما سمعه الشيخ سليمان عن العلامة المجلسي، أنه كان يقول المجلسي أن مؤلّف (مصباح الشريعة) هو شقيق البلخي) (الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢١: ١١١). وقد ألّف السيد حسن الصدر (١٣٥١هـ) رسالة في أنّ مؤلّف هذا الكتاب هو سليمان الصهرشتي تلميذ السيد المرتضى اختصره من كتاب شقيق البلخي، وقال السيد الخميني: (أما رواية مصباح الشريعة، الدالة على التفصيل بين وصول الغيبة إلى صاحبها وعدمه، فلا تصلح للاستناد إليها؛ لعدم ثبوت

كونها رواية فضلاً عن اعتبارها، بل لا يبعد أن يكون كتابه من استنباط بعض أهل العلم والحال ومن إنشاءاته) (روح الله الخميني، المكاسب المحرّمة ١: ٣٢٠).

ولو سلّمنا بالرواية، فهي لا تدلّ على أنّ النبي قد حاز مرتبةً أعلى من مرتبة النبي عيسى، إلا بقرينة خارجية تثبت أنه أعلى يقيناً منه، وإلا فهي في نفسها تثبت وجود مرتبة أعلى لليقين، دون أن تحكي عن انتساب النبي محمد إلى هذه المرتبة حيث لا حديث فيها عن ذلك. والله العالم.

أكتفي بهذا القدر من التعليقات، وأمّا أصل الأفكار التي طرحها هذا النص أعلاه كمسألة الدعاء لغير الله أو مسألة أنّ أهل البيت فوق الأنبياء أو غير ذلك، فهي تحتاج لتفاصيل بحثية لسنا بصددها هنا، وإنّما اكتفيت بالتعليق على أسلوب النصّ المنقول في معالجة هذا الموضوع، وهو أسلوب غير دقيق فيما بدا لي بنظري القاصر. ودائماً كانت تمنياتنا أن نحتكم إلى لغة القرآن العربيّة بمعناها الواسع وإلا فلن يكون لأحد على أحد حجّة، فكلّ إنسان بإمكانه أن يطوّع النصوص كما يريد، وأمّا الاحتجاج بالأدلّة الفلسفيّة أو بمواقف العرفاء هنا فهو بحث آخر؛ إذ كلامنا كلّه كان في خصوص بعض النصوص الدينيّة التي وظّفها النص المنقول في سؤالكم.

٥٤٠ . نقد نظريّة التقيّة في ممارسة أهل البيت و.. بيانَ الدين والشريعة

السؤال: يقال بأنّ الشيخ المفيد عليه الرحمة التزم التقيّة والمراوغة، بسبب ظروف عصره بما فيها من فتن وأهواء، كالفتنة المذهبيّة وشيوع ظاهرة الغلاة وذلك في بيان آرائه العقائديّة الحقّة والمعتقد بها والمجمع عليها من علماء المذهب،

خصوصاً في كتابيه: المسائل العكبريّة، وأوائل المقالات، بخلاف ما نجده من آرائه في الاختصاص بالذات، وحذره فيه أيضاً، وكذلك بقيّة كتبه كالترجيح والإرشاد والأمالي وغيرها. وهناك الكثير من العلماء من يصرح بأنّ الشيخ المفيد يقول رأياً في كتاب ويخالفه في آخر، وأنّ بعضاً من كتبه نشر بعد وفاته رضوان الله عليه. وعليه ما مدى صحّة هذه الدعوى؟ وإذا صحّت (والشيخ المفيد هو المعتمد والرأي المتزن في بيان العقائد عند الاختلاف بين المتكلّمين) كيف يمكن لنا الاحتجاج ببعض آرائه ـ في العقائد ـ من كتبه، وهي متناقضة، وتحتاج لتأمّل جميع مصنّفاته حتى نقف عند رأيه الصحيح والموافق للإجماع من قبل علماء الطائفة كما قيل، وخصوصاً عند تلامذته كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي عليهما الرحمة؟

● هذه محاولة مشكورة يقوم بها بعض المشتغلين بالقضايا الكلاميّة في الفترة الأخيرة، ولم أجد أحداً قالها من قبل، وربما جاءت هذه المحاولة بعدما شعر فريقٌ من المشتغلين بالبحوث الكلامية عند الإماميّة (إثر قولهم بأنّ بعض المعاصرين خالف الإماميّة، ثم انكشف أنّ قول هؤلاء المعاصرين يذهب إليه بعض القدماء) أنّ كبار علماء الطائفة القدامى لم تكن آراؤهم الكلامية في كتبهم منسجمةً تمام الانسجام مع ما بتنا نجده اليوم في المنظومة الاعتقادية السائدة عند الكثير من العلماء وغيرهم، حتى قال العلامة المامقاني بأنّ بعض ما كان يعدّ غلوّاً عند القدماء هو اليوم من ضروريّات المذهب.

وعلى أيّة حال، فيمكن لي أن أعلّق ببعض التعليقات السريعة:

أولاً: يعرف الجميع أنّ العلماء الكبار كثيراً ما عدلوا في كتبهم عن بعض آرائهم، بل قد صرّحوا هم أنفسهم بذلك مراراً وتكراراً، ففي كتابٍ كان يقول

قولاً وفي كتاب آخر صار يقول قولاً مخالفاً، وهذا موجود في جميع العلوم الإسلاميّة عند جميع المذاهب، بل قد تجده لعالمٍ من العلماء في كتابٍ واحد، وقد اشتهر من بين علماء الإماميّة في هذا المجال كلّ من الشيخ الطوسي والعلامة الحلّي، بل هذه هي سنّة أغلب العلماء في الديانات كافّة، فها نحن نرى الملا صدرا الشيرازي يرى قولاً، ثم يعدل عنه في كتابٍ آخر، فقد كان يرى أصالة الماهية ثم صار يرى أصالة الوجود، بل قد ألّف الشهيد الثاني رسالةً مطبوعة اليوم ضمن رسائله أثبت فيها أنّ الشيخ الطوسي ادّعى في عشرات المواضع الإجماع على مسألة، لكنّه في كتب أخرى قال بعكس هذا الإجماع الذي ادّعاه، رغم إيمان الطوسي بحجيّة الإجماع في كتبه الأصوليّة.

فمجرّد أنّ عالماً قال في كتابٍ له قولاً، ثم رأينا له في كتاب آخر قولاً آخر لا يعني وجود تحريف ولا تقيّة ولا مراوغة ولا غير ذلك، بل يعني عند الباحثين أنّه عدل عن رأيه. ألم يعدل السيد الخوئي في أواخر عمره عن نظرية كتاب كامل الزيارة، وأثّر ذلك في تغيير رأيه في عشرات المسائل الفقهيّة، ومنها إجزاء غسل زيارة الإمام الحسين عليه السلام عن الوضوء؟ ألم يكن السيد الخوئي يرى في بعض حياته حجيّة الاستصحاب في الشبهات الحكميّة فيما عدل عنه في بعض آخر من عمره، وبالعكس؟ هذا من الأمور العادية جدّاً في كتب العلماء ومصنّفاتهم، بل لا تكاد تحصى كثرةً لو تتبّعها الإنسان، وبإمكانك أن تسأل أيّ متابع للعلوم الإسلاميّة ليؤكّد لك هذه الظاهرة الواسعة جدّاً. والشيخ المفيد وغيره ليسوا بمعصومين حتى نحمل كلامهم على التقيّة، باعتبار أنّ المعصوم لا يخطأ ولا يعدل عن رأي، بل هم بشر كسائر الناس يقعون في الخطأ ويبلغون الصواب، وتتغيّر آراؤهم وتتبدّل، فهذا هو المنطق الطبيعي للأشياء وغيره يحتاج

لدليل، ومجرّد الاحتمالات الصرفة لا يغيّر من واقع الأمور شيئاً، فإنّنا نحتمل أنّ هناك مصلحةً لا نعرفها جعلت الشيخ المفيد يُظهر نفسه أنّه شيعي والحقيقة هو سنّي! فهل هذا الاحتمال مثلاً يعتدّ به في اتخاذ مواقف علميّة؟!

ثانياً: سلّمنا أنّ الشيخ المفيد لم يعدل عن آرائه، لكن كيف عرفنا أنّ رأيه الحقيقي هو الموافق لمشهور الطائفة (لو صحّ أنّ هذا الرأي أو ذاك هو مشهور الطائفة)؟ أليس من الممكن أيضاً أن يكون رأيه الحقيقي هو المخالف لإجماع أو مشهور الطائفة، لكنّه ذكر غيره مجاراةً لأبناء طائفته إذا صحّ التعامل مع العلماء بهذه الطريقة التي توحي بأنّهم مراوغين لا يحصل وثوق برأيهم الحقيقي في شيء؟! كم من الاحتياطات الوجوبية للفقهاء ناشئة من هذا المنطلق (منطلق مراعاة ظروف الداخل الشيعي أكثر من الخارج)، فلماذا لا تكون طريقة الشيخ المفيد هي ذلك؟

إنّ بعضنا اليوم عندما يواجهون إحراجاً أو مشكلةً فكرية في مكانٍ ما يقولون: هذا صدر تقيّة، وهذا ضاع تقيّةً وخوفاً، وهذا سُكِتَ عنه تقيّةً، وهذا قيل تقيّةً، وهذا فُعِلَ تقيّةً، دون أن يقدّموا دليلاً موضوعيّاً على التقيّة ووقوعها هنا أو هناك، وهذا أكبر دليل لغير الإمامية لكي يقولوا قولهم المشهور: إنّ علماء وأبناء هذه الطائفة لا يمكن الاعتماد عليهم في شيء؛ لأنّ تصرّفاتهم قائمة على المراوغة والتقيّة، ولا يمكن اكتشاف رأيهم الحقيقي وسط فوضى الكلام المتداخل والملتبس الذي يقدّمونه!

بل بعضنا اليوم صوّر الأئمة أيضاً بأنّ آلافاً من رواياتهم صدرت تقيّةً حتى في التفاصيل الجزئيّة البسيطة في الفقه والآداب والأخلاق، والتي غالبها مما اختلف فيه سائر علماء المسلمين أشدّ الاختلاف، بحيث قدّمنا تجربتهم ـ عليهم

السلام ـ لبيان الدين على أنها أسلوبٌ مبهم مراوغ مشوّش لأذهان العلماء والرواة والفقهاء بعدهم، فكيف كانوا مبيّني الدين وبعضنا اليوم يقدّمهم بهذه الطريقة؟! وكلّما وصلنا إلى نقطة محرجة لقناعاتنا الشخصية قلنا بأنّ الإمام قال هذا تقيّةً، حتى نفرّ من حديثٍ صحيحِ السند هنا أو روايةٍ معتبرة هناك، دون أن نقدّم أيّ دليل على ذلك!

أيُّ بيانٍ هذا أن نقدّمهم في آلاف النصوص يقولون غير الحقّ؟! فقط لأسباب منها تبرئة الرواة من الوضع والدسّ! ومنها عدم وجود فهم تاريخي وزمني لبعض نصوص الأئمّة، فلكي تبرأ ساحة بعض الرواة حوّل بعضنا ـ دون أن يشعر ـ الأئمة إلى أشخاص يقولون كلّ يوم قولاً. وراجعوا كتب بعض الناس في تعاملهم مع الحديث، وكيف أفرطوا في استخدام التقيّة بحيث حوّلوا ـ وهم لا يشعرون ـ أهلَ البيت إلى أشخاص لو دخلت عليهم اليوم لقالوا لك شيئاً، ولو دخلت أنت بنفسك غداً عليهم لقالوا شيئاً آخر، فهل هذه طريقة مبتكرة حقّاً في بيان الدين أم طريقة مبهمة ملتبسة ابتكرت للحفاظ على بعض النصوص والرواة والقناعات؟! حتى أنّ بعض الروايات المتعارضة التي حُمل بعضها على التقيّة يمكن أن يكون راويها شخصاً واحداً كمحمّد بن مسلم، وهذا مثال واقعي، فكيف اتّقى منه الإمام في مكان دون مكان؟ هذا يحتاج لتفسير تاريخي، ولو كان هناك حضورٌ آخرون غير محمّد بن مسلم في إحدى المناسبتين، فلماذا لم يُشر لنا إلى ذلك محمد بن مسلم نفسه، وهو الذي يفترض أن يعرف أكثر منّا طريقة الأئمة هذه ويعيشها معها؟

إنّ استخدام فكرة التقية بهذه الطريقة المفرطة للفرار من أيّ حقيقة تاريخيّة هو ـ في وجهة نظرٍ ـ ليس سوى مراوغة، فلابدّ لك أن تُثبت بالدليل ولو

الراجح أنّ الأمور صدرت لظرف تقيّة، مثل أن تكون القضيّة مما يمسّ السلطان مسّاً شديداً في ظرفٍ حسّاس، بحيث يُخشى فعلاً على الناس منه، وبدل أن نقدّم أهل البيت رجالاً خائفين دوماً من كل ردّة فعل يقوم بها الآخر تجاههم، علينا أن نقدّمهم رجالاً يقولون الحقّ ولا يخافون في الله لومة لائم كما هو خُلُق الأنبياء وسُنّة الأولياء في القرآن الكريم، ما لم يصل الأمر إلى حدّ الموت وإزهاق الأرواح والمفاسد العظيمة ونحو ذلك، فهذا له وضعه الخاصّ جدّاً الذي لابدّ أن تُدرس فيه الظروف بشكل دقيق، لا أنّه كلّما واجهنا تعارضاً بين الروايات أو مشكلةً هنا أو هناك، ألقينا عليه فكرة التقيّة بلا دليل حتى بالغ بعضنا فيها.

هل تنفّر سائر المسلمين من الحقّ يستدعي من الأئمّة أن يقولوا غير الحقّ مع أنّ بإمكانهم الاكتفاء بالسكوت عن قول الحقّ لا النطق بالباطل وما هو غير حقٍّ واقعاً؟! والغريب أنّ بعضهم حمل بعض الروايات على التقية مع أنّ فيها حكماً مرفقاً باستدلال الإمام لهذا الحكم من القرآن الكريم، فكيف يمكن للإمام أن يتّقي إلى هذا الحدّ الذي يساعد فيه الرأي الآخر على الحصول على دليل، يُفترض أن يكون في الواقع باطلاً؟! هل هذا هو منهج القرآن الكريم الذي لا ينفكّ أهل البيت عنه؟ هل حقّاً إلى هذه الدرجة يتمّ تمييع الحقائق الدينية بحيث يتيه الشيعة أنفسهم (المعاصرون ومن بعدهم) في معرفة مراد الأئمّة؟ فهل حقّاً يفعل الأئمّة ذلك؟! وهل يفترض أنّ نصدّق روايتين أو ثلاث روايات تقول بأنّ الأئمّة كانوا يُلقون الخلاف بين الشيعة، ويقولون لكلّ مجموعة حكماً مختلفاً عن المجموعة الثانية، لكي يظهروا للناس أنّهم مختلفين؟! ألم يكن بإمكان الأئمة ـ بدل تضليل الشيعة بهذه الطريقة حتى تاهوا في معرفة الحقّ ـ أن يُعلموهم بالحقّ ويطلبوا منهم أن يتميّزوا عن بعضهم في الأداء أمام الآخرين حمايةً لهم؟ أيّهما الأضمن

للدين؟ ألا يحقّ لنا التوقّف ونقد متن هذه الروايات القليلة العدد جداً؟

أنا أدعو ـ وأشرت لذلك في بحثي حول نقد المتن الحديثي ـ إلى إعادة النظر في الصورة النمطية التي قدّمها بعضنا للأئمة على أنّهم يقولون كلّ يوم قولاً متناقضاً، ويقدّمون للشيعة أكثر من دين، ويوقعون بينهم التيه والضياع، فبدل هذا الأمر فلنتّهم الرواة الذين كانوا السبب ـ قاصدين أم غير قاصدين ـ في اضطراب الروايات وتعارضها، أليس بعض الشيعة يتهمون السنّة بأنّهم أنقصوا من قيمة النبيّ لأجل الحفاظ على الصحابة؟ أليس من المهم أن ينتبه الشيعة لهذا الأمر أيضاً فلا يُنقصوا من شأن الأئمّة لأجل الحفاظ على أصحابهم؟ أنا أعرف أنّ هذا الكلام قد يواجَه نفسيّاً بشيء من التحفّظ، لاسيما بعد أن تعوّدنا جدّاً على هذه الصورة النمطية، بحيث لم نعد نشعر بكونها صورةً مشوّهة أصلاً، لكنّني أدعو دعوةً صادقة لفهم أهل البيت على أنّهم رجال يقولون الحقّ بلا خوف، ولا مراعاة لتقييم الآخرين له. نعم، في الحالات الطارئة الواضحة يمكن تفسير بعض الأمور لكنّها تظلّ محدودةً من حيث نوعية المواضيع والأفكار والمواقف..

هل كان الأئمّة ملزمين بالإجابة عن كلّ سؤال وهم الذين روي عنهم أنّهم قالوا لأصحابهم: عليكم السؤال وليس علينا الإجابة؟ فلماذا لا يسكتون بدل أن يقولوا ما يعرفون أنّه غير الحقّ في الدين؟ ولنفرض أنّهم سيبرزون رأياً مخالفاً لمالك أو أبي حنيفة، هل سيؤدي ذلك إلى جرّهم للسجن، وأبو حنيفة كان بنفسه مضطهداً في الدولة العباسية الأولى؟ ألا يحقّ لنا المطالبة بإعادة النظر بهذه الصورة التي قدّمها بعضنا لأهل البيت وربما يكون أصلها الرواة أو بعض الغلاة الذين كانوا يريدون أن يقولوا للناس بأنّ لدينا أسراراً، وإذا رأيتم رواياتٍ تخالف ما نقوله لكم عن أهل البيت من أسرار فلا تكذّبونا، فإنّ أهل البيت

يقولون كلاماً مختلفاً تقيّةً وتكتيكاً وغير ذلك؟ أليس هذا الاحتمال ينبغي وضعه علميّاً على طاولة البحث لدراسة المشهد وفق أكثر من افتراض تاريخي؟ كيف كان الإمام الصادق عليه السلام وهو الذي روينا عنه أنّ عنده آلاف التلامذة، أي لديه جمهور علمي كبير في المحافل العلميّة، وكان رجلاً موقّراً محترماً جداً في أوساط أهل العلم والزهد عند المسلمين.. كيف يمكن له أن يمارس التقية بهذه الطريقة المفرطة ليس في أن يتكتّف هو في الصلاة، بل في أن يبيّن الدين بغير واقعه الصحيح فيقول مثلاً: تكتفوا في الصلاة، علماً أنّ مالك ومذهبه لم يكن يرى التكتّف مثلاً واجباً ولا حتى مخالفته مشكلة؟ هل حقّاً يوجد معطى تاريخي يؤكّد أنّ المخاطر كانت تطال حتى هذه التفاصيل الجزئيّة التي وقعت خلافات كبيرة وتفصيلية بين أهل السنّة أنفسهم فيها، لاسيما والجميع يعرف أنّ الدولة العباسية لم تشهد إعلان مذهبٍ فقهي على أنّه المذهب الرسمي إلى ما بعد ـ على الأقل ـ الإمام الكاظم عليه السلام، فإسقاطك فكرة المذهب الرسمي على تلك الأزمنة هو أيضاً يحتاج لدراسة معمّقة، فقد يكون كلاماً غير دقيق أبداً، وإنّما صورة نمطية غير مبرهنة، وقد تكون جاءت تبريراً نتيجة الخوف من أنّ التخلّي عنها يوجب هدر النصوص أو الوقوع في مشاكل في الأسانيد والرواة.

أنا أطرح هذا الرأي للتداول لإعادة النظر من جديد بطريقةٍ نكون فيها مستعدّين لممارسة نقد للرواة وأساليبهم في نقل الحديث أكثر من تحويل أهل البيت إلى أشخاص تشعر مع بعضنا وهو يصوّرهم لنا بأنّهم غير مؤهّلين والعياذ بالله في أن يكونوا مؤتمنين على بيان الدين للأمم المعاصرة لهم، فضلاً عن اللاحقة، وكلّ مطلع على أزمة التعارض الحديثي عند الإماميّة وطرائق تعامل البعض معها يعرف حجم القضيّة التي أتكلّم عنها، وأهميّتها وتأثير الموقف فيها

على وضع منهج مختلف تماماً في التعامل مع الموروث الحديثي.

هذا، وكلامي هذا هو إثارة فكريّة تبدو لي بذهني القاصر جادّة جدّاً، وأنا أعرف أنّ هناك من سيقول: ماذا تفعل في روايات علاج التعارض بالحمل على مخالفة أهل السنّة وغير ذلك، وأقول له: كلّها (وهي قليلة العدد) يجب التفكير فيها، وفقاً لنظرة تأخذ بعين الاعتبار على الأقلّ الإشكالية المثارة أعلاه. ولا اُلقي كلامي هنا من فراغ إن شاء الله، فقد كنت ألقيت مجموعة من الدروس في البحث الخارج تتصل بهذه القضية لم يُنشر مضمونها بعد؛ لأنّني أعتقد بأنّ بعضنا قدّم أهل البيت بصورة رجال أمن ومخابرات وأناس يتلوّنون بألف لونٍ كلّ يوم والعياذ بالله تعالى، وقد عالجت في هذا البحث كلّ ما طرح لتبرير فكرة التقيّة (أعني هنا التقيّة في عالم بيان الدين من قبل أئمّة الدين المؤتمنين عليه، لا التقيّة في عالم ممارسة الدين، فتأمّل جيداً لتعرف موضوع بحثنا، حتى لا يظنّ ظانّ أنّني أتكلّم عن أصل مبدأ التقيّة أو أرفضه، فهذا غير صحيح أبداً)، وانتقدت فكرة (الرشد في خلافهم)، وتوصّلت إلى أنّه لم تصحّ أيّ رواية سنداً من روايات الأخذ بما (خالف العامّة)، حتى رواية الراوندي التي صحّحها السيد الصدر، مع أنّ عدد هذه الروايات قليلٌ للغاية، فلم أقبل بمعيار إلزامي في ترجيح الحديث يسمّى بمخالفة أهل السنّة إلا في نطاق ضيّق جداً، وفاقاً لبعض العلماء، كالمحقّق الخراساني صاحب الكفاية القائل (على تقديرٍ) بالتخيير لا بالترجيح، وليس آخرهم السيد تقي القمّي حفظه الله تعالى.

ويهمّني أيضاً أن أشير إلى أنّ ملاحظتي هي على الطريقة المفرطة في استخدام مفهوم التقيّة في بيان الدين وإلقائه على الأئمّة، وهي طريقة اتبعها بعضٌ، لكنّ الكثير من العلماء عندما نراجع أعمالهم لا نجد عندهم هذه الظاهرة الإفراطيّة،

بل نجدهم منطقيين ومتوازنين في تطبيق مبدأ التقية على بيانات الأئمّة. أقول هذا حتى لا يفهم القارئ ـ لاسيما غير الإمامي ـ توصيفاً غير دقيق لجهود العلماء السابقين والمعاصرين.

ثالثاً: إنّ بعض ما ذكرتموه من كتب للشيخ المفيد وقع نقاش في نسبته إليه مثل كتاب الاختصاص الذي لا يرى السيد الخوئي مثلاً أنّه للشيخ المفيد، بل يرى الأمر غير مؤكّد. أمّا الكتب الأخرى التي ذكرتموها له وكأنّها تعبّر عن رأيه الكلامي مثل كتاب الأمالي، فهذه كتب حديث، ولا يوجد دليل على ضرورة تبنّي المحدّث ما يكون في كتبه الحديثية بالضرورة، ما لم تقم قرينة أو شهادة على ذلك، كما في مثل مقدّمة الشيخ الصدوق لـ (كتاب من لا يحضره الفقيه).

رابعاً: لماذا يضطرّ الشيخ المفيد للتقيّة وقد كان إمام الكلام والفقه في بغداد في عصر الدولة البويهيّة الشيعيّة؟ ثمّ لو سلّمنا فكيف اتّقى الشيخ المفيد في كتاب دون كتاب؟ وحتى في نفس (أوائل المقالات) لم يترك مذهباً إلا وانتقده أو اختلف معه، ألن يعرف الآخرون سائر كتبه فيطّلعون من خلالها على حقائق آرائه فيكشفون تقيّته مثلاً؟ وهل كانت سائر كتبه مخفيّة مستورة يتداولها الشيعة فيما كتاب أوائل المقالات يتداوله الناس قاطبة؟ وأين الدليل على ذلك؟

خامساً: لماذا يجب تفسير مواقف الشيخ المفيد بما يوافق الإجماع؟ وما هو الدليل على ذلك؟ هل هناك برهان يثبت أنّ الشيخ المفيد لا يمكن أن يخالف الإجماع في القضايا الكلامية التي غالباً لا قيمة للإجماع فيها عند مثل الشيخ المفيد وأنصار المدارس الكلامية العقلية عند الإمامية؟

سادساً: إنّ قضيّة نشر بعض كتب الشيخ المفيد بعد وفاته تحتاج إلى دليل؟ ولو سلّمنا فكم من عالم لم تنشر بعض كتبه إلا بعد وفاته؟ وليس آخرهم الميرزا

جواد التبريزي رحمه الله، فهذا أمرٌ عادي جدّاً، فما هو الموجب لتفسيره بأنّه للتقيّة؟ بل لو صحّ أنّ بعض كتبه نشرت بعد وفاته فإذا كانت هذه الكتب هي أوائل المقالات وأمثاله فلماذا نشرها تلامذته مع أنّها كانت للتقيّة حسب هذا القول، لا لبيان رأيه النهائي الحقيقي، فلم يعد لنشرها معنى بعد وفاته، وإذا كانت هي مثل الاختصاص وغيره، فلماذا لا نشكّ في صحّة نسبتها إليه، وقد نُشرت بعد وفاته، ونحن لا نملك نُسخاً مخطوطة لها ترجع لقرنه وزمنه؟ إذا فتحنا هذا الباب بهذه الطريقة فسوف يشمل الإشكال العشرات من العلماء أيضاً.

سابعاً: ما معنى أنّ قول الشيخ المفيد هو الرأي المتزن في الطائفة؟ إنّ رأيه هو رأيه، ولكلّ إنسان الحقّ في أن يوافقه أو يخالفه، فليس إذا كانت آراؤه وسطاً بين الآراء فهذا يعني أنّها متزنة وحقّة، وليس هناك من عالم يمثل الطائفة الشيعية عبر التاريخ، بل هي اجتهادات في القضايا الكلامية، وما يمكن أن يمثل رأي الشيعة من زاوية توصيفيّة تاريخية هو رأي المشهور لا رأي هذا العالم ولا ذاك، سواء كان الشيخ المفيد أم الحافظ البرسي.

وبناء عليه لا معنى للسؤال: كيف نحتجّ بقوله وفي كتبه تناقض؟ فإنّ التناقض هذا هو العدول عن آرائه، ولا يحتجّ أحدٌ بقوله، فالعلماء يحتجّ لهم لا بهم، ويكفي أن يكون قد اختار قولاً في بعض فترات عمره حتى يصحّ القول بأنّ هناك بين علماء الطائفة من خرج عن المشهور ولو في بعض فترات عمره، ولعلّ عدوله هذا جاء آخر عمره وليس في البدايات مما يعزّز خرق الإجماع. فهذا الشيخ الطوسي في كتاب المبسوط يرى حرمة السمك الذي لا فلس له، لكنّه في الاستبصار والتهذيب يرى أنّ كلّ سمك البحر حلال إلا سمك الجريث

خاصّة، ولذلك قال بعض العلماء بأنّ قوله في الاستبصار يخرق إجماع الطائفة، حتى لو عدل عنه في المبسوط؛ لأنّه يحدث شرخاً في التماسك القائم بين مواقف العلماء.

٥٤١ . هل يمكن الوصول إلى يقين في عقائد الأديان والمذاهب؟!

السؤال: لا أزال إلى اليوم لا أجد طريقةً لدراسة العقيدة ـ بشكل تام وكامل ـ وبمعنى أصحّ لا أرى سبيلاً للوصول إلى اليقين، فاليقين محال، وإذا افترضنا شخصاً حاول دراسة العقيدة كما حاولت، فسيجد أنه كلّما جالس شخصاً متديّناً بدين أو معتنقاً لرأي، فسيتأثر بأقواله أو لا أقلّ ببعضها. وعلى فرض أنه جال على جميع الأديان والعقائد ـ وهو ما يحتاج إلى وقت ـ فإنّ الدين الذي سيستقرّ عليه أخيراً يتفرّع إلى مذاهب، وعلى فرض أنه توصّل إلى قناعة تامّة بصحّة توجّهٍ ما في مذهبٍ ما في دين ما، فإنّه سيبقى في النفس شيء باحتمال الخطأ، فنحن لم نطّلع على كلّ الآراء والأفكار في العالم، وعلى فرض اطلاعنا فإنّ المستقبل وما فيه كافٍ لزرع الشك ببطلان ما نحن عليه. ولعلّه الأمر الذي دفع بأحدهم إلى إنكار فائدة الفلسفة وعلم الكلام إلا لجدال الغير وحاول طرح بديل عنها. فما هو المنهج السليم في دراسة العقيدة؟ وأين موضع الخلل في هذا المنهج؟ وهل من سبيل للوصول إلى اليقين؟ أحبّ أن أختم بقصّة حصلت لي عن الموضوع وحوله، فقبل خمسة أعوام حصلت ـ صدفةً ـ على وريقات معنونة بـ (أسئلة قادت شباب الشيعة إلى الحق)، وقد كانت صدمةً كبيرة لي في تلك الفترة، إذ لم أفكّر ولم ألتفت أصلاً لمثل هذه المواضيع بسبب البيئة الاجتماعية عموماً والأسريّة خصوصاً التي عشتها، كنت في الرابعة عشر وأغلب جهدي وفكري يبذل في

ألعاب الكمبيوتر وعوالمها اللامتناهية حيث كنت أعيش بخيال واسع ـ أبسط أسبابه طبيعة المرحلة ـ في عوالم من القتال في الحروب والمنافسة في بطولات الرياضة وحتى الحياة الطبيعيّة مع فارق كونها خياليّة، فبعض الألعاب الرائجة بقوّة بيننا ـ ولعلّه من الجيد التفاتنا لهذا الأمر ـ توفّر حياةً كاملة، فهي عبارة عن شخص يعيش حياته وله منزله وسيارته وروتينه اليومي المتمثل ـ في الغالب ـ بالإجرام. وإذا ما قمت بإلغاء الوقت والجهد المبذول في هذا الجانب ـ جانب اللعب ـ فلن يبقَ إلا جزء أقلّ قليلاً منه كان يبذل في الدراسة المدرسيّة لتحصيل الدرجات العالية التي كانت تفرِح الأبوين وعموم المحيط الذي أتلقى منه الثناء.

وأعود إلى الأوراق التي ما إن قرأتها حتى شككت في صحّة ما نحن عليه من العقيدة بشعور نادر من الشك، إنّ حجج تلك الأوراق كانت قويّة في حينها، بعدها بدقائق بدأت أتساءل، إذ هل يعقل أنّ المرجع الذي أقلّده ـ لأنّ والدي وجّهني إليه ـ وهو العظيم في نظري.. جاهل؟ وهل أنّ إمام المسجد الذي أصلّي فيه منذ صغري مع والدي لا يفقه في الدين شيئاً؟ حسمت الأمر إذ إنّ ذاك الإمام عالم جليل نقبّل رأسه ونحبّه، فلماذا لا أعطيه هذه الأوراق ليجيبني عليها، لقد زال الشك في تلك اللحظة أو قلَّ بدرجة رهيبة، فالشيخ ـ حفظه الله ـ عالم ولا يعقل ألا يجيب على هذه الأسئلة وإن كانت صعبة في نظري. فزرته في اليوم التالي وأعطيته الأسئلة وبمرور عدّة أيام سألته عنها، فقال: لم أنهها ـ ربما لكثرة مشاغله وهو الأمر الذي نتفهّمه ويجب علينا ذلك ـ وبمرور ما يقارب الأسبوع سلّمنيها بإجابات على ظهرها واصفاً إياه بالجاهل، وما تبيّن بعد المتابعة، أنّ المشكلة في ذلك الحين كانت بأنّ إجابات الشيخ ـ سدّد الله خطاه ـ أكثر سطحيّةً من الأسئلة، ربما كان ذلك الشيخ يحاول تبسيط الأجوبة وربما لم يكن له الوقت

الكافي ليستخرج شواهد تاريخية تنقض الإشكالات المطروحة، أيّاً كان السبب لم يكن ذلك الحوزوي المبلّغ ناجحاً في إقناعي، تلت تلك الحادثة حوادث مشابهة، فلقد زرت الكنائس في الكويت وجالست رعاتها، كما كنت على قناعة ـ في فترة ما ـ بأنّ الحقّ يثبت نفسه، فطلبت مناقشة أحد خريجي كلية الشريعة لكي يطرح عليّ بعض الأسئلة التي جعلتني أتردّد أكثر من مرّة في ما أنا عليه من التصوّر، هذا فضلاً عن الرواسب التي تبقّت من بعض ما سمعت وقرأت في عمرةٍ قمت بها، ورواسب على الطرف النقيض من بعض ممارسات المنتسبين للطائفة، ولهذا توصّلت أخيراً إلى أنّ الوصول إلى اليقين غير ممكن. فماذا ترون؟

● أخي العزيز الذي امتاز عن كثيرين غيره بالشعور بإنسانيّته، ونفض غبار التقليد عن ذاته. هذا الموضوع الذي طرقته لا ينتهي برسالة جوابيّة، فهو قصّة مسيرة الإنسان في بحار المعرفة، ولستَ وحدك في هذا العالم ممّن يعيش هذا الواقع، بل قد عاش ذلك أناس قبلك ومعك وبعدك. لست أريد أن أدخل في مناقشة كلّ جزئيّة؛ لأنّ هذا الموضوع ينبني على أساسيّات في فلسفة المعرفة، يجب رصدها وتحليلها، والوقت لا يتسع لها؛ كما أنّ رسالتكم ذات طابع عام، **من هنا سوف أشير إلى نقاط لفتت انتباهي في سؤالكم المشكور، وهي:**

أولاً: لكلّ شيء في عالم الأفكار سبب ودليل، والسبب غير الدليل، فأنا أقول: يجب تبنّي النظرية السياسية الفلانية، ودليلي هو مجموعة أفكار بنيتها ورتّبتها لتكون هرماً يوصل إلى هذه النتيجة. أمّا السبب فهو أنّني مثلاً تعرّضت للظلم من قبل حكومة بلدي؛ لهذا اندفعت للتفكير في هذا الموضوع والوصول إلى هذه النتيجة.

وقد بدا لي واضحاً من سؤالكم أنّ عاصفة الشك التي عصفت بكم لم تنبع

من خلفية نقد معرفي لأصول التفكير الإنساني كما فعل ديكارت أو الغزالي مثلاً، وإنّما نبعت من كونك فوجئت ولأوّل مرّة بقراءة أو سماع محاولة نقدية جادّة لأساسيّات تفكيرك، وأنت تخرج من إطار التقليد العائلي والمناطقي، إلى إطار الاستقلال الذاتي بحسب طبيعة السنّ الذي تعيشه كما يظهر من الرسالة. إنّ الظروف النفسية هذه لعبت دوراً في حصول حالة الشك هذا؛ إذاً فلرفع الشك وحسم الأمر فيه نحن بحاجة إلى جماع عنصرين:

الأوّل هو البحث العلمي.

والثاني هو إعادة برمجة الحالة النفسية، بحيث يصبح وضعها هادئاً.

ومن ثم يصبح من الممكن أن يكون للنقاش العلمي قدرة الإنتاج بعد ذلك؛ لأنّ الحالة النفسية المضطربة قد تجرّ الإنسان إلى إنكار معطيات علميّة واضحة أحياناً بسبب ظروف ذاتية غير سويّة، لهذا أنصحكم ـ نصيحة الأخ لأخيه ـ أن تحاولوا في البداية السيطرة على نفسك من خلال مفهومين:

أحدهما هو أنّ الشك ليس أمراً مخيفاً؛ لهذا عليك في اللاوعي أن لا تعيش الخوف منه. وقد تقول لي بأنني لست بخائف، لكن هذا هو شعورك، أما لاشعورك فهو الخوف على ما أظنّ؛ ولهذا أرسلت مثل هذه الرسالة؛ لكي تخرج من حالة الخوف والقلق هذه، فاعلم يا أخي أنّك لست مذنباً، والشك لا يوجب الخوف، وما يوجب الخوف هو التقصير عن التفكير بعد عروض الشك لك.

ثانيهما هو الاقتناع أيضاً لتهدئة الحالة النفسية بأنّه لا عقاب إلهيّ على مثل هذا التفكير عندما لا يحتوي تقصيراً في المقدّمات والعمل، وعندما يكون الله تعالى شاهداً على صدق نواياك في الرغبة في الوصول إلى الحقيقة، وإذا كان شكّك يشمل وجود الله تعالى فمن الحسن أن تعلم أنّ الضمير الإنساني هو الآخر لا

يتّهمك بالذنب فيما فعلت أو فيما حصل معك، شرط أن لا تقصّر في إكمال المسيرة.

ثانياً: من الضروري في عالم المعرفة أن لا نعمّم الأمور التي لا تقبل التعميم، فمن أخطاء البحث العلمي تعميم أمور لا تقبل التعميم، مثلاً فرويد عندما جعل كلّ شيء ناتجاً عن تأثير اللاوعي، أي العقل السفلي، وهو عنده الجنس، والماركسيّون الذين جعلوا كلّ الفكر عبارة عن حتميات المادية التاريخية القائمة على وسائل الإنتاج.. لم يصيبوا الواقع؛ لأنّ هذه الأمور لها دورها، لكنّها لا تملك الدور الوحيد، فقد عمّمناها ووسّعنا تأثيرها بطريقة غير علميّة.

وأعتقد أنّ ما حصل معكم وذلك الشيخ المبلّغ يمكن أن يحصل مع كثيرين، لكن لا ينبغي التعميم، ويجب التروّي قبل الوصول إلى نتائج؛ لأنّه إذا كان التقليد منبوذاً فإنّ العجلة في تبنّي الأفكار المخالفة لنسق التقليد منبوذةٌ أيضاً بحكم العقل والمنطق العقلاني وبحكم الدين كذلك.

ثالثاً: إذا أراد الانسان في خضمّ الخلاف أن يشك فإنّه يمكنه ذلك، لكنّ الخلافات الفكرية لا تعني عدم إمكان الوصول إلى الحقيقة؛ لأنّ الحقيقة لا يمكن الإشارة إليها باتفاق الناس، وإلا عُدنا إلى التقليد مجدّداً، فكم من الحقائق التي اختلف حولها الناس؟! وكم من باطل اتفقوا عليه؟! إذاً ينبغي بدل جعل الخلاف مبرّراً للشك أن نجعله مبرّراً للتفكير المضاعف، وإنما يصحّ لنا الجمود عند الشك عندما يكون الخلاف بحيث يثبت لدينا عدم إمكان حسمه بالمعايير العقلانية، أي تتكافأ فيه المعايير والأدلّة كما يقول عمانوئيل كانط، فيجب التفكير في أنّ الخلاف الديني هل هو من هذا النوع أم لا؟ وذلك قبل الإسراع بالحكم لمجرّد كثرة الخلافات.

رابعاً: إنّ ما قلتموه كما يصبّ في نظرية نسبية المعرفة، كذلك يمكن أن تفكّروا به من زاوية نظرية التعدّدية الدينية المعرفيّة، فأنتم انطلقتم من فرضيّة مسبقة وهي أنّ اليقين الذي يجب أن يكون في الدين هو اليقين الذي لا يمكن بحالٍ من الأحوال أن يزعزعه شك، فمجرّد أنّني شككت نتيجة لقائي مع شخص من دين آخر فهذا يعني أنّ الدين غير صحيح، مع أنّ هذه الفكرة بنفسها غير صحيحة؛ ففي كلّ العلوم الطبيعية والإنسانيّة هناك مساحات واسعة من العلم تقبل التغيّر والتبدّل أو قد يعرضها شكّ أو احتمال بسيط على خلافها، دون أن يضرّ ذلك بصحّتها وسلامتها، فالمهم أنّني الآن ونتيجة الأدلّة التي قامت عندي مقتنعٌ بهذا الدين، وأمّا أن أقول بأنّني ولأنّه كلّما جلست مع شخص فسوف يقلقني ويشكّكني، فهذا معناه أنّ الأدلّة باطلة، لو قلنا ذلك لكان معنى هذا أنّ جميع معارفنا باطلة تقريباً.

القضيّة لا تحسب بهذه الطريقة، بل يحتمل الأمر احتمالات أخرى، وهي أنّه لقلّة معرفتك بالتفاصيل الخلافيّة الدينية تعيش هذه الحال، أمّا لو كنت مطّلعاً من الأوّل على خلافات الأديان واخترت الأدلّة بعد وعي بالأديان الأخرى لكان يقينك أكثر اطمئناناً وهدوءاً. إنّ بناء يقيننا بدينٍ ما على معرفتنا بهذا الدين دون معرفةٍ منّا بأيّ دين آخر من الممكن أن تغرقنا في الارتباك لو تعرّفنا بعد مدّة على دين آخر، أو توقعنا في حالة العمى عن رؤية الآخرين رؤيةً موضوعيّة، ولهذا كنّا نقول مراراً بأنّه يفترض أن تُبنى العقائد ـ حيث يمكن ـ على وعي مقارن بالديانات، بحيث عندما نواجه ديانةً أخرى لا نعيش الارتباك هذا.

من هنا، فإنّ نصيحتي هي أن لا تحكم على المعرفة كلّها من خلال تجربتك الصغيرة هذه ـ مع تقديري لها ـ لأنّ هذه التجربة هي تجربة عشتها في بداية

عمرك، وفي هذا السنّ وفي حالتك التي خرجت فيها من جوّ مغلق إلى جوّ منفتح، يغلب أن تكون المشكلة نفسيّة أكثر منها عقليّة وعلميّة.

خامساً: صحيح أنّ الأديان كثيرة والمذاهب متعدّدة، لكنّه ليس من المطلوب من كلّ إنسان أن يعطي رأياً في كلّ تفاصيل الخلاف الدينية والمذهبية، بل هناك مجموعة محدودة من القضايا تشكّل حجر الزاوية لكلّ دين أو مذهب، يمكنه أن يطّلع عليها وكفى. فمثلاً لو أثبتَّ نبوّة محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم كفى ذلك في انفتاحك على الإسلام، ولا يحتاج الأمر الى التفاصيل، فلست بحاجة لأن تكون عالماً بالأديان المقارنة بكلّ تفاصيل اعتقاداتها، بل المطلوب هو الأصول الأوّلية للاعتقاد الديني بحيث تحسم خياراتك فيها، وليس من المطلوب ـ عقلاً وشرعاً ـ من كلّ الناس أن يكونوا من علماء الكلام، بل المطلوب هو معرفة عدد محدّد جداً من العقائد، والاطمئنان النفسي بشأنها، أمّا التفاصيل والإشكاليات هنا وهناك فليست مطلوبةً إلا إذا كان الشخص لا يحصل له اليقين بالأصول إلا عبر المعرفة بالتفاصيل.

٥٤٢ ـ مقولة: أهل البيت عبادٌ صاروا أرباباً، نقد وتعليق

السؤال: يقول أحد العلماء في تعليقه على إحدى عبارات الزيارة الجامعة: (وذلّ كلّ شيء لكم)، ما نصّه: (كلّ ما يصدق عليه أنّه شيء فقد ذلّ لساحتكم، جبريل شيء فهو ذليل لكم، ميكائيل كذلك، العرش كذلك شيء فهو ذليل أمام ساحتكم. إنّه ذليل قبال إمام العصر عليه السلام. الكرسي واللوح والقلم هي أشياء فهي خاضعة ذليلة لدى الحجّة بن الحسن عليه السلام، هناك ذلّ كلّ شيء وخضع.. لماذا؟ لأنّه ـ أي إمام العصر عليه السلام ـ صار عبداً، وعندما صار

عبداً صار ربّاً، فالعبودية جوهرة كنهها الربوبيّة، فمن ملك هذه الجوهرة وتحقّقت ربوبيّته بالله تعالى ـ لا بالاستقلال ـ بالنسبة للأشياء الأخرى وتجاهها.. من هناك تبدأ الإمامة، ليكون الصبر هو جذرها، وهكذا يتضح أنّ الصبر مفهوم مشكّك، من أين يبدأ وإلى أين ينتهي؟ إلى أن يبلغ مرتبة الصبر في جنب الله، فيصير نفسه في جنب الله، ليصبح إماماً مطلقاً، فعندما يبلغ تلك المنزلة يتأهّل لذلك المقام) انتهى كلام ذلك العالم.

سماحة الشيخ، ما هو تعليقكم على هذا المقطع من كلام ذلك العالم، وخصوصاً عبارة: (عندما صار عبداً صار ربّاً)، هل بالإمكان توجيه هذا الكلام توجيهاً بعيداً عن الغلوّ الذي أشير إليه في عدد من الروايات التي ترفض نسبة الربوبيّة إلى أهل البيت عليهم السلام؟ وأخيراً ما هو رأيكم في سند ومتن الزيارة الجامعة الكبيرة؟ وما هي ملاحظاتكم عليها؟ ولكم فائق الودّ والاحترام وجزيل الشكر.

● تارةً نتكلّم في الاعتقاد بربوبيّة أهل البيت عليهم السلام، وأخرى نتكلّم في صحّة أو جواز إطلاق عنوان الربّ عليهم:

أ ـ أمّا الاعتقاد بالربوبيّة، فإذا قصد منه أنّهم مستقلّون بها عن الله تعالى، فهذا شرك واضح لا نقاش فيه عند المسلمين، والنصّ المنقول أعلاه واضحٌ أيضاً في عدم ذهابه إلى هذا الرأي. وأمّا إذا قصد أنّهم يديرون كلّ شيء سوى الله سبحانه بأمرٍ وعطاءٍ وتمكين من الله دون استقلال عنه ولو في لحظة واحدة، فهذه هي نظرية الولاية التكوينية بمعنى الواسطة في الفيض على أبعد مدياتها، والتي يؤمن بها بعض علماء المسلمين، وهي لا تعني الشرك مع الله، فكما أنّ هناك ملكاً موكّلاً بالرزق مثلاً، وآخر بالبعث، وثالثاً بالوحي، دون أن يلزم من ذلك الشرك، كذلك الحال هنا، إذ تقول هذه النظريّة بأنّ هناك من هو موكّل بكبار الملائكة

الموكّلين بهذا العالم، فيصبح كلّ شيء خاضعاً لهم، لكنّهم في الوقت عينه خاضعون مع سائر الأشياء لله سبحانه.

فالبنية الفلسفيّة لهذه النظرية بما هي واقع عيني خارجي ـ أي بصرف النظر عن نوع تعاملنا مع هذه الوسائط التي هي أهل البيت ـ لا شرك فيها. نعم، هي عند من يقول ببطلان الولاية التكوينية مفهومٌ اعتقاديّ باطل وخاطئ، بل هي مفهوم مخالفٌ لصريح القرآن الكريم عند بعض العلماء، لكن ليس كلّ نظرية تراها أنت معارضةً للقرآن فهي شرك، بل قد تكون خطأ في فهم النصّ القرآني أو التباساً من قبل الآخرين بين الأمور. ودائماً كنّا وما نزال نقول بأنّ الخطأ الاعتقادي شيء والشرك أو الكفر شيء آخر، فلا يتساويان ولا يتلازمان من الجهتين بالضرورة.

ب ـ وأمّا إطلاق وصف الربّ على أحد غير الله تعالى، دون اعتقاد بربوبيّته، فهذا جائز ما دام سياق الكلام لا يوحي بأيّ خلل فكري أو عقدي، ولا يؤدّي هذا الإطلاق إلى حدوث التباس عقائدي عند الآخرين ولو بمرور الزمن، فكما تقول: ربّ البيت، وتقصد الرجل والأب، كذلك هنا تقول: أهل البيت ربّ، بمعنى أنّهم عبيدٌ لله، لكنّهم موكّلون بأمر هذا العالم بلا استقلال أبداً.

وبناءً عليه، فإذا أراد شخص أن يناقش في هذا المقطع من الزيارة الجامعة ـ وفقاً لهذا التفسير الذي قدّمه هذا العالم ـ فقد لا يصحّ أن نقول بأنّ هذا ينافي التوحيد، حتى لو صحّ القول بأنّه ينافي البنية المفاهيميّة القرآنية التي قدّمت الأنبياء والأولياء بمن فيهم الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلّم بشراً لا يعلمون الغيب، ولا يوكّلون بأمر العالم، فأن تناقش هذا التفسير بمعارضته للقرآن شيء، وأنا شخصيّاً أقبل بهذه المناقشة، وأن تقول بأنّه يفيد الشرك شيء

آخر.

ودائماً نحبّ ونوصي أنفسنا بأن نبتعد عن العبارات التي توهم خلاف العقيدة الدينية أو توجب لُبساً في الداخل أو الخارج، مثل هذه التعابير التي قد يفهمها بعض العرفاء بشكل طبيعي، لكنّ فهمها من قبل عموم المسلمين ومتكلّميهم تشوبه بعض المشاكل، ولهذا قلنا في كتاب (التعددية الدينية) بأنّ تسمية الدكتور سروش لنظريّته في التعدّدية بـ (الصرط المستقيمة) توجب لبساً بما يوحي بمنافاة النصّ القرآني الحاكي عن صراطٍ مستقيم واحد، فالأفضل الابتعاد عن كلّ تعبير موهم في العقائديّات، لاسيما في زمن يكثر فيه ـ مع الأسف الشديد ـ تكفير المسلمين لبعضهم لأدنى سبب، فلا رجحان في استخدام مثل هذه اللغة الموهمة والغائمة والضبابيّة، لاسيما وأنّ النص المنقول أعلاه ربط بين أشياء ومفاهيم دون بيان وجه الربط المنطقي بينها (ولا نريد الدخول في تفاصيل كلامه)، فكانت لغته أقرب للغة المتصوّفة منها للغة الفلاسفة أو المتكلّمين أو المفسّرين، فضلاً عن الفقهاء والأصوليّين.

٥٤٣ . الصدر والتحوّل الفكري من (فلسفتنا) إلى (الأسس المنطقيّة..)

السؤال: الشيخ الأستاذ، تحيّة طيّبة.. يتحدّث البعض عن تحوّلات معرفيّة عند السيّد باقر الصدر رحمه الله في رحلته من كتابه (فلسفتنا)، إلى كتابه (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، فما صحّة هذا الحديث؟

● هذا الكلام صحيح، فقد نهج السيد محمّد باقر الصدر في (فلسفتنا) منهج المدرسة العقلية الإسلامية المعروفة، ولم يكن له هناك ذاك المزاج الاستقرائي الذي شهدناه له فيما بعد، وقد عدل في (الأسس المنطقيّة للاستقراء) عن هذا

المنهج، لا بمعنى التباين التام بين المنهجين أو كونه أعرض تماماً عن منطق أرسطو أو الفلسفة العقليّة، بل هو يشترك معهما، غايته استقلّ بنظريّة أخرى في تفسير المساحة الأكبر من المعرفة الإنسانيّة. وهذا واضح لكلّ من عاين دراساته في (فلسفتنا) و (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، وكذلك بحوثه في (محاضرات تأسيسيّة) إلى جانب دوراته الأصوليّة المعروفة، وكتابه حول المهدويّة.

بل إنّ السيد الصدر نفسه يصرّح بذلك حين يقول في (الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٢٠) ما نصّه: (.. ونحن في هذا الكتاب، إذ نحاول إعادة بناء نظريّة المعرفة على أساسٍ معيّن، ودراسة نقاطها الأساسيّة في ضوء يختلف عمّا تقدّم في كتاب (فلسفتنا)، سوف نتّخذ من دراسة الدليل الاستقرائي، ومعالجة تلك الثغرة فيه أساساً لمحاولتنا هذه).

ويقول في بحوثه الأصوليّة عند تعرّضه لقضيّة المعرفة بالواقع الموضوعي، وهي مفصل رئيس في النظرية المعرفيّة: (.. الإحساس بالواقع الموضوعي خارج عالم النفس، كإحساسك بالسرير الذي تنام عليه وصديقك الذي تجلس عنده وحرمك الذي تسكن إليها، وهذا هو الذي لا يتعلّق إحساسنا به مباشرةً، فكيف يمكن إثبات واقعيّته من مجرّد انطباع حاصل في النفس أو الذهن؟ وكيف نثبت مطابقة ذلك الانطباق للخارج؟ وهذه المسألة من ألغاز الفلسفة. والاتجاه المتعارف عند فلاسفتنا في حلّها أنّ المحسوسات قضايا أوّلية وإن كانت المسألة غير معنونة بهذا الشكل، وإنّما عنونت كذلك عند فلاسفة الغرب، وقد ظهر لدى بعض المحدثين عندنا أنّ معرفتنا بالحسّيات لا يمكن أن تكون أوّلية؛ لوقوع الخطأ فيها، مع أنّه لا خطأ في الأوّليات، ولكنه عاد وزعم أنّ معرفتنا الحسيّة بالواقع الخارجي إجمالاً أوّلية، وإن كانت معرفتنا بالتفاصيل ليست

كذلك، فكان هذا اتجاه يفصّل في المعرفة الحسية بين الإيمان بأصل الواقع الموضوعي في الجملة وبين الإيمان بتفاصيل المعرفة الحسيّة. ونحن في كتاب (فلسفتنا) حاولنا إرجاع المعرفة الحسيّة إلى معارف مستنبطة بقانون العلّية؛ لأنّ الصورة الحسيّة حادثة، لابدّ لها من علّة، وقانون العلّية قضيّة أوّلية أو مستنبطة من قضيّة أولية. وفي قبال هذه الاتجاهات الثلاثة المثاليّون الذين أنكروا الواقع الموضوعي رأساً. وكلّ هذه الاتجاهات الأربعة التي تذبذب الفكر الفلسفي بينها غير صحيحة، وإنّما الصحيح ـ بناءً على ما اكتشفناه من (الأسس المنطقية للاستقراء) ـ أنّ معرفتنا بالواقع الموضوعي جملةً وتفصيلاً في المدركات الحسيّة قائمة على أساس حساب الاحتمال الذي يشتغل بالفطرة لدى الإنسان وبعقلٍ رزقه اللهّ له، سمّيناه بالعقل الثالث قبال العقلين الأوّل والثاني..) (بحوث في علم الأصول: ١٣١ ـ ١٣٢، وانظر أيضاً تقرير الشيخ عبد الساتر ٨: ٣٤٢ ـ ٣٤٣).

٥٤٤ . كيف نفسّر إخبار بعض الشهداء بشهادتهم وزمانها؟

✍ السؤال: هناك الكثير من الشهداء يحدّدون لذويهم أو أصدقائهم وقت شهادتهم، وهذه الأمور قد بلغت حدّ التواتر، كالشهيد علي جواد، الذي قال في حزيران ٢٠٠٦م بأنّه سوف يستشهد في الصيف، وكان ذلك مصوَّراً، وكذلك الكثير من الشهداء في حربنا مع بني أميّة.. كيف تفسّرون ذلك؟ هل هو نوعٌ من العلم الحضوري؟ أفيدونا آجركم الله.

● لا يمكنني تفسير هذه الظواهر ـ بعد إثباتها بمنهجٍ علميّ صحيح ـ بطريقةٍ واحدة؛ لأنّ الأمر مفتوحٌ على احتمالات، فقد يكون ذلك إلقاءً في روع الإنسان

بحيث يحسّ بذلك، ويُلْهَم شعوراً من هذا النوع يبلغ به حدّ اليقين، وقد يكون ذلك عبر رؤيا في المنام رآها فأورثته ذلك، وكانت رؤيا صادقة، أو ربما حصل أن شاهد في منامه أو يقظته لحظة استشهاده.

أمّا فكرة العلم الحضوري، فهي تعني أنّ هذا الشخص قد لمس شهادته بنحو حقّ اليقين، لا أنّه صوّرت له في عالم المثال، أو أحسّ بشعور عميق في باطنه يؤكّد له ذلك، فهذه ليست من العلوم الحضوريّة بالمعنى المصطلح. ولكي نصل إلى نتائج حاسمة أو راجحة لابدّ من دراسة الحالات ومراجعة الملابسات والخصوصيّات لهذا الشهيد أو ذاك، كي نرجّح احتمالاً على آخر في مرجع يقينه وإخباره بما أخبر، آخذين بعين الاعتبار كلّ الفرضيات التي يمكن أن تطرح دينيّاً وعلميّاً، لاسيما على مستوى علوم النفس المعاصرة، وكذلك علوم الروح والعرفان، إلى جانب الدراسات الفلسفيّة الجادّة، والعلم عند الله.

٥٤٥ . كمال الأنبياء وإخبار القرآن عن موسى بأنّ لديه مشكلة في لسانه!

السؤال: ذكر العلامة الفضلي في كتابه خلاصة الحكمة الإلهيّة: يشترط في النبيّ للقيام بمهمّة النبوة أن يتوفّر على أمرين هما: الكمال والعصمة، وذكر في الكمال أن يكون كاملاً في قواه العقليّة سليماً في قواه البدنيّة، والسؤال: ماذا عن النبي موسى فيما يحكي القرآن على لسانه ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ﴾، وكذا ما يُحكى في التاريخ أنّه كان مصاباً في لسانه؟

● الشيء الثابت في حقّ الأنبياء ـ كما قلنا في مناسبةٍ أخرى ـ أن لا يفتقدوا الصفات التي يكون في افتقادها خلاف عقلانيّة فعل المرسِل، فأيّ فقدان لصفة

يكون ـ بملاحظة زمان البعثة في الحدّ الأدنى ـ موجباً بطبعه وعقلائيّاً وإنسانيّاً لنفرة الناس غالباً أو عادةً من النبيّ، فهذا الفقدان لا يتصف به النبيّ، أمّا لو كان النبي فاقداً لصفة كماليّة لا يوجب فقدها خللاً في أغراض البعثة عادةً، أو كان نفور الناس منه لفقدها نفوراً غير قائم على الطبيعة الإنسانيّة بل على انحرافهم الخُلقي ـ كنفور قريش من النبي بحجّة أنّه ليس من كبراء مكّة أو الطائف ـ فهذا ممّا لا مانع منه عقليّاً.

أمّا على مستوى النصّ القرآني، فلا يوجد ما يؤكّد ضرورة كون كلّ نبيّ حائزاً على كلّ الصفات الكماليّة بأعلى مدياتها وإمكاناتها، بل على العكس، فإنّ ما أفدتموه من الآية الكريمة واضح في أفصحيّة هارون على موسى، فلا يوجد ما يُلزم باتصاف النبيّ بكلّ الكمالات وبأعلى حدودها.

نعم، إذا دلّت النصوص الحديثيّة على اتصاف نبيٍّ من الأنبياء كالنبيّ محمد مثلاً، بكلّ صفات الكمال أو بأعلى حدودها، وكانت هذه النصوص لا تخالف القرآن ولا العقل في هذا النبيّ، فلم يرد قرآنٌ ينفي اتصاف هذا النبيّ بذلك، فلا مانع من الأخذ بها حينئذٍ، لكن لا لأنّ اتصافه بها يحكم به العقل بالضرورة، بل لثبوت اتصافه بها إخباراً من النصّ الديني المعتبر والثابت، غير المخالف للعقل ولا للنقل الصحيح.

وأمّا نسبة كلامكم إلى كلام الشيخ الفضلي رحمه الله ـ وفق ما نقلتم من كلامه ـ فهي نسبة لا تناقض فيها؛ لأنّ ما نقلتموه عنه رحمه الله هو اتصاف النبيّ بالكمال في قواه العقليّة والبدنية، في حين أنّ الآية التي أوردتموها لا تفيد عدم فصاحة موسى، بل تفيد كون هارون أفصح منه، فالنسبة هي الأكمليّة، لا الكمال والنقصان.

نعم، قد يذهب المفسّر إلى أنّه بضمّ قوله تعالى: ﴿**قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي * وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي * هارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي * كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيراً * وَنَذْكُرَكَ كَثِيراً * إِنَّكَ كُنْتَ بِنا بَصِيراً**﴾ (طه: ٢٥ ـ ٣٥)، إلى قوله تعالى: ﴿**قالَ رَبِّ إِنِّي أَخافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ * وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلا يَنْطَلِقُ لِسانِي فَأَرْسِلْ إِلى هارُونَ**﴾ (الشعراء: ١٢ ـ ١٣)، مع الآية التي ذكرتموها في سؤالكم.. بضمّ هذه الثلاثة إلى بعضها يُعلم أنّ موسى كانت لديه مشكلة في لسانه، إمّا بنحو البُنية التكوينية العضويّة منذ ولادته، أو لعارض ـ كما قيل في قصّة الجمر ـ أو بنحو كون ضيق صدره يؤثر نفسيّاً عليه فيتأثر لسانه، فتقلّ عنده قدرة البيان الواضح الجليّ، لا بمعنى التأتأة والفأفأة ونحو ذلك، بل بمعنى غياب انسيابيّة التعابير عنده حال ضيق صدره وارتباك الأمور أمامه، تماماً كالطالب الذي يتهيّب الامتحانات وهو من المتفوّقين الأذكياء في الأصل، أو كالمفكّر الذي يتهيّب الظهور على شاشات التلفزة، وهو من عمالقة الإبداع في الأصل، فإنّ الطالب والمفكّر سوف يخسران تفوّقهما البياني، بحيث لو كتبا الأجوبة بعيداً عن الامتحان أو الشاشات لقدّما بياناً أوضح وأجلى وأكمل لما يريدانه..

فإذا فهم المفسّر هذا من ضمّ الآيات إلى بعضها ـ وليس بالبعيد ـ ورأى ذلك دلالةً عرفيّة واضحة، أمكنه القول بأنّ موسى كان يواجه مشكلة بيانيّة، ولو في حال الارتباك وضيق الصدر لا مطلقاً، والعلم عند الله.

٥٤٦ . لماذا الخلق؟ وهل فكرة الخلق للعبادة أو المعرفة منطقيّة أم ساذجة؟!

السؤال: إذا كان الله سبحانه غنيّاً بذاته ولا يحتاج الى خلقه في أيّ شأنٍ من

شؤوناته، فلماذا خلق الخلق مع عدم حاجته إليهم سبحانه؟ الروايات التي وجدتها بعضها يقول: خلقه ليعبدوه أو ليعرفوه.. ولكنّ الله سبحانه لا يحتاج إلى عبادة الخلق أو إلى معرفتهم إيّاه!! أرجو من جنابكم الكريم أن تجيبوني على هذا السؤال المفصلي في العقيدة الإسلاميّة.. وشكراً لكم.

● هناك جهات من الكلام هنا، أوجز ببعض التعليقات فيها:

أولاً: دائماً يقوم الإنسان بإسقاط ذاته على الأشياء العاقلة التي تشترك معه في العقل، فيرى أنّ مبرّرات فعله يجب أن تكون هي مبرّرات فعل الآخرين، وإذا رأى فعلاً ما ليس له مبرّر لو صدر منه هو، فإنّه سوف يستغرب صدوره من غيره، فيُسقِط عليه عنوان العبثيّة، وهذا يعني أنّ نقطة البداية هي الأنا، ثم قياس غيرها عليها، ثم الخروج باستنتاج.

هذه العمليّة ليست خاطئة؛ لكنّها لوحدها لا تكفي لتفسير الأشياء جميعاً، ولا يوجد دليل فلسفي أو علمي يثبت كفاية عملية القياس هذه في كلّ الأمور، وهذا يعني أنّ افتراض أنّ الله لا يحتاج لنا ليس افتراضاً معيقاً لخلقه إيّانا؛ لأنّ إعاقته معناها أنّنا نصوّر الله على صورة إنسان، ثم نفترض الغايات التي في فعله مشابهةً للغايات التي في فعلنا، وحيث إنّ حجر الزاوية في غايات أفعالنا هي مفاهيم مثل: الحاجة، التكامل، والرغبة، فهذا يعني أنّه لابدّ أن تكون أفعال الله محكومةً لنفس منطق الغايات البشريّة هذه.

هذه الآلية في التفكير لا برهان علميّ عليها بوصفها قانوناً مطلقاً في تفسير الظواهر، ولهذا لا نطبّقها على أفعال الجمادات؛ لأنّنا ندرك أنّ الجمادات لا تتعامل على طريقتنا في الأغراض والغايات، بينما نقوم بتطبيقها كثيراً على الحيوانات؛ لأنّنا نعرف مسبقاً بأنّ هذه المخلوقات تشبهنا كثيراً في طريقة عملنا

وردّات فعلنا، فنجري عمليّة القياس هذه انطلاقاً من عناصر التشابه البنيويّة.

حسناً، كيف ينبغي أن ننظر إلى الفعل الإلهي؟ والجواب هو أنّه لا شيء يُثبت بالضرورة أنّه لابدّ أن تكون مبرّرات فعل الله كمبرّرات أفعالنا الراجعة إلى حبّ الذات المتفرّع عنه طلب المصلحة أو دفع المفسدة، فكلّ من يقوم بممارسة عمليّة الإسقاط هذه هو المطالَب بأن يثبت لنا وحدة هويّة الله وهويّة الإنسان من حيث البنية الداخليّة، لكي يتسنّى له أن يقول بأنّ الله يفكّر كما أفكّر، ويتعامل مع الأشياء كما أتعامل، ودوافعه تشبه دوافعي. وما لم يُقم دليلاً على وحدة الهوية أو تقاربها فسوف تصبح عمليّة الإسقاط هذه غير علميّة، إلا إذا قام دليل خاص عليها في حالةٍ هنا أو هناك. والسبب هو أنّ الاختلاف بين الله والإنسان اختلافٌ عظيمٌ للغاية، وينبغي أخذ درجة حدّة هذا الاختلاف في افتراض أنّ طريقة تعامله مع الأشياء قد تختلف عن طريقة تعاملنا، بمعنى أنّ المنطلقات والدوافع ليست نفسيّة مثلنا.

وهذه النقطة التي أثيرها هنا هي ـ بالتحليل ـ إحدى نقاط الاختلاف في التفكير بين جمهور الفلاسفة والعرفاء من جهة والمتكلّمين من جهة ثانية، إذ يؤخذ على المتكلّمين في الغالب ـ عدا جمع من الأشاعرة ـ أنّهم يدرسون صفات الله وأفعاله وغاياته وكأنّهم يتصوّرونه إنساناً، فيقولون بأنّه سيّد العقلاء، وسيّد أهل العقل، فلابدّ أن يفكّر بالطريقة التي نفكّر نحن فيها. فيما يرى الفلاسفة والعرفاء ـ كثيرٌ منهم ـ أنّ الأمر لا يُدرس بهذه الطريقة دوماً، وأنّه ينبغي الإقرار بأنّ نظاماً ما يحكم ـ إذا جاز التعبير ـ عالم الألوهيّة يختلف تماماً عن النظام الذي يحكم ذواتنا، وأنّ هذه الفرضيّة يجب أن يأخذها الباحث بعين الاعتبار. ولهذا نجدهم يقولون بأنّ الإنسان السالك إلى الله يصبح إلهيّاً، لا أنّ الله يصبح إنسانيّاً،

فتأمّل جيداً في الموضوع، فهو نقطة اختلاف منهجيّة كبيرة، فهذا أشبه شيء بالفيزياء الكميّة عندما تقول لنا بأنّنا عندما ندخل عالم الذرّة فسوف تتلاشى كلّ الأنظمة التي كانت تحكم العالم من قبل، وكنّا نتصوّر أنّها قادرة على حكم كلّ شيء، فإذ بها لا تحكم أعماق الذرّة وأسرارها.

ثانياً: لنفرض أنّ الله لأنّه كريم خلق الخلق كي يمنحهم فرصةً للسعادة، بعبادته ومعرفته، دون أن يحتاج هو إلى عبادتهم ومعرفتهم له، فهو شخصٌ ـ مثلاً ـ ينكر ذاته ولا يريد شيئاً من وراء أفعاله لنفسه، بل كلّ ما يريد هو أن يُسعد الآخرين، فخلق (الآخرين) كي يمنحهم فرصة السعادة، فإذا عملوا واستغلّوا هذه الفرصة اكتسبوا السعادة في الآخرة، وإذا تركوها فقد أوردوا أنفسهم في الشقاء.

هذه الفرضيّة لا يوجد ما ينفيها، وعندما نتكلّم في عالم الميتافيزيقا فيجب أن لا نقيس ذلك العالم على ذواتنا كما قلنا، فلسنا نحن نهاية العالم وتمام وجوده، وكلّ الفرضيات تصبح معقولة وممكنة ويجب دراستها ما لم يقم دليل علمي حاسم على بطلانها.

حسناً ما المشكلة في الفرضية السابقة، وهي أنّ الله يعطي، وأنّ صفة الكرم والفيض عنده دائمة، لأنّها كمال وجودي، ولهذا كان العالم وكانت الفُرَص، وكان الإنسان؟ إنّ هذه الفرضيّة ممكنة، ولا يوجد برهان عقلي أو معطى علمي يؤكّد بطلانها، ومجرّد أنّنا لم نثبتها لا يعني ذلك أنّها باطلة، وما دامت ممكنة إذاً فلا موجب لاستنكار خلق الله لنا أو اعتباره عبثاً، فأنت تمنح ولدك ـ أو أيَّ شخص آخر ـ رأس مال لكي يعمل ويبني حياته، ولنفرض أنّك لا تريد شيئاً، بل تريد السعادة له، أيّ مشكلة في ذلك؟ فإذا جدّ واجتهد كسب الفرصة ونال

النعيم في باقي عمره، وإلا فقد خسر وبقي إلى آخر عمره في شقاء وضنكٍ من العيش، والعقل يمدح فعلَك ويحسّن عملَك.

ثالثاً: لنفرض أنّه لا توجد بأيدينا فرضيّة ممكنة بوصفها مبرّراً لخلق الله للعالم، حسناً ماذا يعني ذلك؟ إنّه يعني ـ إذا أردنا أن نكون علميّين وأكاديميّين في تعاملنا مع الأمور ـ أنّ عقلنا لم يصل إلى تقديم تفسير علمي لهذه الظاهرة، عنيت ظاهرة خلق الله للعالم من حيث منطلقاتها ودوافعها، لكن هل عدم وصولنا إلى تفسير علمي لفهم منطلقات ظاهرة خلق الله للعالم يعني بالضرورة أنّ هذه الظاهرة عبثيّة أم لا؟

سأذكر مثالاً للتقريب وإن لم يكن مطابقاً، وهو أنّه عندما يواجه العلماء ظاهرةً كونيّةً ما في الفضاء أو في مختبراتهم، ثم يبحثون في تفسير هذه الظاهرة ومبرّرات وجودها، ولكنّهم وبعد مرور عقود من الزمن أو قرون يعلنون أنّهم لم يستطيعوا فهم مبرّر وجود هذه الظاهرة، ما الذي عليهم قوله؟ إنّ عليهم أن يقولوا بأنّنا لم نفهم وجه الحاجة إلى الزائدة الدوديّة في الجسم. لكن ليس لهم أن يقولوا بأنّ الزائدة الدوديّة لا فائدة منها بالتأكيد، ويبرّرون قولهم بأنّنا لم نتوصّل إلى فائدة لها. لماذا؟ لأنّ تجربة المعرفة الإنسانية تؤكّد باستمرار أنّ عدم القدرة على فهم شيء لا يعني أنّ هذا الشيء باطل، إنّما يصبح باطلاً عندما ندرك فساده، لا عندما لا ندرك صلاحه.

نعم، لا يمكنني القول بأنّ الزائدة الدوديّة مفيدة للجسم وضروريّة؛ لأنّ هذا لم يثبت لي، لكنّ هذا لا يعني أنّ بإمكاني القول بأنّ الزائدة الدودية لا فائدة لها، فإنّ عدم إثبات الفائدة غير إثبات عدم الفائدة.

الأمر عينه يجري فيما نحن فيه، فإنّني عندما لا أملك فرضيّة معقولة وممكنة

لتفسير مبرّرات خلق الله للعالم يمكنني القول ـ على أبعد تقدير ـ بأنّه لم يثبت لي فائدة لخلق الله للعالم، لكن لا يمكنني القول بأنّه ثبت لي عدم وجود فائدة، حتى أزعم بأنّ الله قد صدر منه فعل العبث.

وهذا الأمر مرجعه إلى نقطة مهمّة في سلامة نظام التفكير، وهي أنّ الإنسان العلميّ والأكاديمي والمنهجي عليه أن يربّي نفسه وعقله على أنّ ما أعرفه فهو واقع؛ لأنني عرفته، لكن ما لا أعرفه لا يعني أنّه ليس بواقع لأنني لم أعرفه! وهذه هي نزعة التواضع في العقل، والتي دعت إليها العقلانية النقدية المحدثة في الغرب، بعد عصر الاغترار بالعقل وكأنّ كلّ ما لم يصل إليه العقل فهو باطل. كلا، فما وصل إليه العقل ـ سلباً أو إيجاباً ـ بالدليل فهو صحيح، لكن ليس ما لم يصل إليه العقل فهو باطل؛ لأنّ العقل لم يبلغ كلّ شيء، وهذه ملاحظة نقديّة على كثير من نقّاد الفكر الديني في العالم العربي والإسلامي، لأنّهم ورغم دخولهم ـ كما يقولون ـ فضاء العصر ما بعد الحداثوي، لكنّهم في تعاملهم مع الدين ما زالوا يفكّرون بطريقة العقل الحداثي الذي يقول بأنّ معيار الحقّ والباطل هو العقل فقط، وأنّ العقل سلطان لا يمكن أن يتكلّم معه أحد، وأنّ كلّ ما أدركه فهو صحيح وما لم يصل إليه فهو باطل! وهي مفارقة تستحقّ الوقوف عندها في هذا المجال.

لقد كنّا دائماً نعارض اللغة الدوغمائيّة والطوباوية لبعض أنصار التيار الديني، فيتكلّمون وكأنّهم ينطقون بلسان الغيب، وأنّ بيدهم مغاليق السماوات والأرض ومفاتيحها، وأنّ ما يعرفونه فهو حقّ، وما يجهلونه فهو الباطل المنكر، ولأنّهم لا يعرفون العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة عارضوها وسخّفوها! ولكنّنا نجد أنّ هذه الظاهرة لا تقف في مجتمعاتنا العربية والإسلامية عند التيار الديني، بل هي ـ مع

الأسف ـ ضاربة في العمق أيضاً في بعض التيارات العلمانية والنقدية، فبعضهم أيضاً إذا لم يثبت شيءٌ عنده أو لم يرُق له وينسجم مع مزاجه المعرفي قال عنه فوراً بأنه باطل، وكلّ ما لا يعرفونه فهو خيال وسراب وخرافة، وهذا هو معنى الحكمة القائلة بأنّ الناس أعداء ما جهلوا، ولم يقل بأنّ الناس أعداء ما علموا ببطلانه، فالإنسان بطبعه مع الأسف عندما لا يثبت شيء عنده يعتبره لم يقع، نعم نحن لا نطالبه بأن يعتبره قد وقع، فهذا حقّه، ولا يلزمه أحد بأن يرتّب آثار وقوع ذلك الشيء، لكن لا يمكنه نفيه إلا بدليل، تماماً كما لا يمكن إثباته إلا بدليل، وعدم الدليل على إثباته يفيد في أنه لم يثبت، لكنّه لوحده لا يفيد في أنه قد ثبت عدمه.

وهذا بالضبط ما نقوله دوماً في حقّ العرفاء، وأشرت إليه في كتابي (مسألة المنهج في الفكر الديني)، فنحن لم يثبت لدينا صحّة دعواهم بوجود كشف وعلم حضوري بالطريقة التي يتحدّثون عنها، لكنّنا لا نستطيع أن ننفي وقوع شيء من هذا القبيل إلا بدليل، وعدم قيام دليل على صحّة قولهم يمكّنني من التفلّت من قولهم ولا يحقّ لهم معه إلزامي بقولهم، لكنّه لا يسمح لي بإبطال قولهم بأنّهم قد حصل معهم ما يزعمون أو القول عنه بأنّه خرافة أو تهريج ما لم يقم عندي دليل في ذلك، ولهذا يقول الدكتور عبد الكريم سروش في بعض محاضراته بأنّ العلوم البرهانية والتجربية علومٌ يوجد فيها حَكَمٌ يمكن الرجوع إليه لإثبات الصواب أو الخطأ، أمّا العلوم الشهوديّة للعرفاء فهي علومٌ تفتقر إلى حَكَم، ومن ثمّ لا يمكن إثباتها لأحد إلا عبر صيرورته عارفاً، نعم يمكن إثبات نتائجها بالعقل أحياناً.

إنّنا ندعو دائماً لتواضع العقل وتفكيك المقولات والمفاهيم عن بعضها وعدم

خلط الأوراق، كي نخرج بمجتمعاتنا من فضاء فوضويّة التفكير وصخبه واعتباطيّة البحث العلمي إلى فضاء أكثر هدوءاً ونظاماً وتمييزاً وتفكيكاً بين الأشياء.

٥٤٧ . ماذا لو سجد إبليس لآدم كيف كانت ستكون الصورة؟

السؤال: سؤالٌ يراودني ولم أجد له إجابة: لو أنّ إبليس سجد لآدم عليه السلام، ماذا كان سوف يحصل؟ وكيف كانت سوف تكون الصورة؟ وهل كان الاختبار سوف يكون كما هو عليه الآن؟

● تارةً نبني على أنّ قصّة آدم وإبليس والجنّة والهبوط رمزيات تعبّر عن عناصر الوجود (الله ـ الملائكة ـ الإنسان ـ الشيطان ـ الجنّة ـ الأرض)، وهي تريد أن تربط بين هذه العناصر عبر قصّة تكشف الأدوار، فدور الله هو الخلق والتوجيه والحكم، ودور الملائكة هو الطاعة وأنموذج الصلاح، ودور الإنسان هو الصراع القائم بين الخير والشر، ودور الشيطان هو الشرّ في مقابل الدور الإلهي الداعي إلى الخير الممكن والمتمثل في الملائكة، ودور الجنّة هو الحياة المثلى، ودور الأرض هو الحياة الدنيا القائمة على الاختبار والامتحان.. إذا فهمنا القصّة كلّها بهذه الطريقة الرمزية فلا محلّ لسؤالكم، وقد فهمها بعض العلماء بهذه الطريقة أو احتمل فهمها بهذه الطريقة مثل العلامة الطباطبائي وغيره.

أمّا لو فرضت القصّة واقعيّةً تماماً، فقد يكون لو لم يحصل ما فعله إبليس وآدم لربما ما كنّا على الأرض الامتحانية، لكن لا أدري ما الذي كان يمكن أن يقع، ولماذا السؤال عمّا لم يقع؟ فمثل هذا السؤال الكثير من الأسئلة، ماذا لو لم تكن غريزة الجنس موجودة في الإنسان هل كانت ستقع بعض المحرّمات؟ وماذا لو

كان الإنسان بلا عينين؟ كيف كانت ستكون الأمور؟

لكن مع ذلك أعتقد أنّ سؤالكم ليس هنا، لأنّ الأولى بنا أن نشتغل على ما ينبغي فعله، لا على ما يمكن أن نعلمه عما لم يقع، ولو وقع كيف كان سيقع، وعقارب ساعة الزمن لن ترجع إلى الوراء.. لهذا أظنّ أنّكم تريدون أن تسألوا سؤالاً آخر: أليس من الظلم أن نتحمّل نحن مسؤولية خطأ ارتُكب في بداية الخلق؟

هذا السؤال يفترض أنّ آدم هو شخصٌ قام بفعلٍ ما أوجب نزولنا إلى الأرض، ولكنّه ـ أي السؤال ـ لم ينتبه إلى أنّ كلّ واحدٍ منّا هو آدم، فحتى لو لم يقع ما وقع من آدم كان سيقع ذلك من كلّ واحدٍ منّا، ولم يكن آدم سوى ممثّل رسمي عن النوع الإنساني في التجربة التي وقعت، كما أنّ إبليس لم يكن سوى ممثّل لكيان مخلوق كانت ستقع منه تلك المعصية لو لم يفعلها إبليس الأب إن صحّ التعبير. القضيّة ليست في أفراد، القضيّة في نوع، وليست قصّة آدم سوى حالة وقعت تعبّر عن ما سيقع من أبناء هذين النوعين (البشر والشياطين) في مسلسل وجودهما، فنزولي ونزولك الأرض حقّ ثابت علينا؛ لأنّنا لو كنّا مكان آدم كانت الأمور ستقع منّا بهذه الطريقة أيضاً، والدليل أنّها وقعت منّا في مواقع كثيرة امتُحنّا فيها.

فهنا بدل أن نقول: ماذا لو لم يحصل ما حصل، علينا أن نعكس الأمر ونقول: ماذا لو كنّا نحن مكان آدم فما الذي كان يمكن أن يحصل؟ والجواب إنّ ما يمكن أن يحصل هو عين ما حصل مع آدم؛ لأنّ آدم يمثل طبيعة النوع بما هي الحالة الغالبة أو الشاملة، والقصّة تريد أن توصل هذه الرسالة أيضاً، وتريد تنبيه بني آدم إلى أنّ ما حصل مع أبويكما يريد الشيطان أن يوقعه معكم فتنبّهوا، لأنّ

القضيّة واحدة، والواقع يشير إلى غلبة عدم التنبّه في البشر وكثرة وقوع المعاصي في الخلق، فالمسألة ليست مسألة شجرة، وإنّما هي مسألة مثال لما يحصل معنا كلّ يوم، حيث توجد في داخلنا نوازع حبّ الخلود والبقاء والتعالي، فهذا المثال (الواقعي) الذي حصل بداية الخلق هو حالة مستمرّة لا حالة وقعت وانتهت، والكشف عن تلك القصّة يراد منه بيان الحالة المستمرّة أيضاً والتنبيه عليها، فكما نزل آدم من الجنّة إلى الأرض كذلك نحن بفعل المعصية سوف ننزل من الأرض إلى النار والجحيم، فالقصّة متشابهة تماماً، ولهذا لاحظوا أنّ القرآن الكريم تحدّث عن أنّه لمّا أخبر الله الملائكة بأنّه يريد جعل خليفة في الأرض استغربوا ذلك، مبيّنين ما الذي يمكن أن يقع من فساد وسفك دماء، فلم ينفِ الله لهم شيئاً ممّا توقّعوه، وإنّما تركهم بقوله لهم بأنّه يعلم ما لا يعلمون، فالفساد وقتل ابن آدم لأخيه نماذج وقائع الحياة المعاصرة، وليست قصصاً جزئيّة وقعت في التاريخ فقط. هذه محاولة افتراضيّة أوّليّة لا بأس بالتفكير فيها، والعلم عند الله.

٥٤٨ . تطبيقات ومآلات المنهج الاستقرائي للسيد الصدر

السؤال: هل المنهج الاستقرائي الذي أسّس له الشهيد الصدر ـ قدّس سرّه ـ في الأبحاث الأصوليّة والفقهيّة عين ما توصّل إليه في نظريّة المعرفة في كتابه (الأسس المنطقيّة للاستقراء)؟ وما هي أهم معالم التطبيق العملي لهذه النظرية في البحث الأصولي أو الفقهيّ؟ وهل هناك تطبيق وتطوّر عملي لأبحاث الشهيد الصدر في نظرية المعرفة عند طلابه البارزين في البحث الفقهي أو الأصولي طبقاً لمدرسته الفقهيّة والأصوليّة المعاصرة؟

● يمكنكم ـ للاطلاع أكثر على هذه النظرية وتأثيراتها في علم الأصول والفقه

والرجال وغير ذلك ـ مراجعة بعض مقالاتي المتواضعة في هذا المجال، وهي موجودة على الموقع الالكتروني أيضاً، وكانت قد نشرت في كتابيّ: علم الكلام المعاصر، ودراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، وهي:

١ ـ معالم الإبداع الأصولي عند الشهيد الصدر.

٢ ـ علم الكلام المعاصر ، قراءة في التجربة الكلامية للشهيد الصدر.

وأمّا النقطة الأخيرة من سؤالكم، فيبدو لي أنّ عجلة التقدّم في تفعيل هذه النظرية المعرفية للسيد الصدر قد تراجعت داخل العلوم الإسلاميّة مثل الفقه والأصول والرجال والحديث وغير ذلك، باستثناء حالات محدودة نسبيّاً، وأنصار مدرسة السيد الصدر وتلامذته ما زالوا يقرؤون بعض البحوث الأصولية وفقاً لطريقة السيد الصدر في نظريّة الاحتمال، كما في موضوع الإجماع والتواتر ونحو ذلك، ورغم هذه الاستمرارية المحدودة نسبيّاً إلا أنّ قفزات نوعية في هذا المجال لم تحصل على مستوى التطبيق داخل العلوم الإسلاميّة.

وأمّا الأسباب، فمتعدّدة ولكلّ واحدٍ ظرفه ومبرّراته، وإن كان أملُنا الذي ما يزال هو تفعيل هذه النظرية بشكل جادّ والاستمرار في تطويرها دوماً، والأمل معقود على الجيل الحوزوي والجامعي الشابّ أن يقوم بهذا الأمر إن شاء الله تعالى.

٥٤٩ . (الإرهابي) القاطع بصحّة فعله معذورٌ أمام الله أم لا؟

السؤال: ما حكم الذي يقطع بشيء ويكون هذا الشيء مخالفاً لحكم الله الواقعي؟ فمثلاً الإرهابي الذي يقطع بكون ما يفعله صحيحاً وصائباً، هل هو معذور أمام الله أم لا؟

● ١ ـ إذا كان القطع واليقين الذي انطلق منه القاطع بالحكم الشرعي مبرّراً ومنطلقاً من معطيات موضوعيّة ولو خاطئة، فإنّ هذا القطع معذِّر، تماماً كالفقيه الذي يفتي في أحكام الحدود والقصاص بالقتل هنا وهناك، ثم يتبيّن له أنّ قطعه بالحكم الظاهري أو الواقعي لم يكن صحيحاً، فهذا معذورٌ إذا لم يكن فيما بينه وبين الله مقصّراً في مقدّمات البحث أو نازعته نفسه لنتيجة معيّنة دون دليل مقنع وحجّة. ورغم كونه معذوراً فقد تكون فتاويه أدّت إلى قتل أناسٍ كثيرين. وهكذا الحال في مقلِّديه الذين قاموا بتطبيق فتاويه التي رأوها حجّةً عليهم في شرع الله.

والأمر عينه يجري في القاضي فإنّه يُصدر الكثير من الأحكام الجزائية والجنائيّة والمدنية وغيرها، وربما لم تصب خمسة في المائة من أحكامه الواقع من حيث لا ينتبه، فظُلم الكثيرُ من الناس واُعدم بسبب أحكامه الخاطئة عددٌ من الأشخاص، فإنّه معذور ما لم يثبت تقصيره. وإثبات تقصيره بالنسبة إلينا يحتاج إلى دليل تتمّ دراسته عند الأجهزة القضائية المختصّة بالمراقبة والمحاسبة، لكن بالنسبة الى الله تعالى فهو أعلم به، وكلّ إنسان على نفسه بصيرة.

٢ ـ لهذا قد نستغرب تعذير الإنسان القاطع لو أدّى قطعه إلى قتل إنسان آخر، لكنّه أمرٌ ممكن وواقع، فأنت قد ترى شخصاً في حالٍ لا تشكّ معها في أنّه يريد أن يقتلك، فتبادر لضربه للدفاع عن نفسك فتقتله، ثم يتبيّن أنّه ما كان يريد قتلك أساساً، فأنت هنا معذورٌ أمام الله، رغم أنّك قتلت نفساً بريئة، ورغم أنّك أيتمت أولاده، لكنّ المهم في المعذوريّة هو أن لا يكون لديك تقصيرٌ في المقدّمات، وهذه يعرفها الله، وتعرفها أنت بمراجعة نفسك بصدقٍ وشفافية.

٣ ـ لكنّ الخطأ الذي يساوي التعذير لا يمنع من ترتيب آثار قانونيّة أحياناً،

فمثلاً لو قتلت شخصاً خطأً وأنت تقود السيارة بحيث لم تره في الليل المظلم دون تقصيرٍ منك، ففي هذه الحال رغم العذر إلا أنّك قد تكون مطالباً شرعاً بدفع ديته إلى أهله، وهكذا لو كسرت زجاجاً لشخص آخر وأنت نائم من حيث لا تشعر، فيجب عليك التعويض، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة، وهذا أمرٌ آخر يجب الالتفات إليه أيضاً.

٤ ـ وهذا الأمر ليس خاصّاً بالشؤون الدينية ولا يبتلي به أهل الأديان فقط، فالقضاء والسلطة السياسية قد تصدر منهم الأخطاء من حيث لا يشعرون فتتسبّب بأضرار على الآخرين، وكذلك البرلمانيّون المشرّعون قد يسنّون قوانين يرونها لمصلحة الشعب، ثم تتسبّب بالكثير من المشاكل لأبناء الشعب نفسه، فيُكتشف الأمر بعد مرور السنين والعقود، وقد يكون لهم العُذر وقد لا يكون لهم العذر لو كان سبب ذلك هو التقصير في أداء الوظيفة ودراسة الموضوع، بل يشمل الأمر حتى مهندساً يصمّم سدّاً للمياه فيخطأ من حيث لا تقصير عنده، وينهار السدّ فيموت خلقٌ كثير، ففي هذه الحال لا نحكم عليه بالإعدام ولا بالجرم إذا أثبت أنّه لم يقصّر في كلّ المقدمات التي كانت مطلوبةً منه، وإنّما حصل الخطأ من أمورٍ لا ترجع إلى تقصيره، والأمر عينه يجري في الطبيب وغيره. فالقضيّة ليست موضوعاً دينياً فقط.

٥ ـ أمّا تطبيق هذه المفاهيم على هذا (الإرهابي) أو ذاك، فهذا شيء لا أملك البتّ فيه، إذ لا علم لي بخبايا النفوس وملابسات كلّ شخص على حدة، ولابدّ من دراسة الموضوع في الحالة التطبيقية للحكم فيها، لكن رغم معذوريّة الذي يريد أن يقتلني اشتباهاً فإنّ من حقّي أن أدافع عن نفسي بقتله، فإنّ الأحكام الدنيويّة والقانونية مختلفة عن أحكام التعذير الأخرويّة في بعض الأحيان، فلو

أقدم شخصٌ على قتلي بتوهّم أنّني قاتل أو أريد قتله، فيجوز لي في هذه الحال أن أدافع عن نفسي ولو بلغ دفاعي حدّ قتله، فيكون هو معذوراً وأنا كذلك، ومن ثمّ فمن حيث المبدأ قد يكون هناك عذرٌ لكنّ تفاصيل التطبيق لهذا التعذير على هذه الجماعة أو تلك أو على هذا الشخص أو ذاك يحتاج إلى بحث ونظر، بلا فرق في ذلك بين أن يكون الطرفان من مذهبٍ واحد أو من مذهبين أو من دينين اثنين. هذه هي القاعدة التي يطبّقها الفقه الإسلامي وعلم الكلام في هذا المضمار.

٦ ـ وقد يكون الطرفان معذورين لكنّ طرفاً ثالثاً هو الذي يتحمّل المسؤوليّة بتضليل أحد الأطراف أو جميعها من حيث لا يشعرون، فإذا كذب الشاهد في المحكمة في أنه رأى زيداً يقتل عمرواً، ففي هذه الحال يكون القاضي معذوراً في حكمه، تماماً كزيد الذي لم يرتكب أيّ جرم، فيما يتحمّل الجرمَ طرفٌ ثالثٌ، وهو الشاهد الكاذب، وكثيراً ما تكون معذوريّة الطرفين راجعةً إلى تقصير طرف ثالث وَضَعَهُمَا في سياق التضليل الذي أفضى بهما أو بأحدهما إلى الخطأ، هذا ما يجب الانتباه إليه أيضاً، فليس كلّما قلنا بالمعذورية فهذا معناه لا يوجد من ارتكب جرماً أبداً.

القسم الثاني

علوم القرآن والحديث

٥٥٠ ـ إمكانات إثبات صحّة الأحاديث النبويّة بالعقل

◄ السؤال: هل نستطيع أن نثبت صحّة أحاديث النبيّ بالعقل؟

● إذا كان المقصود إثبات صحّة المضمون، فهو أمر سليم ممكن لا مشكلة فيه عندما يتمّ الدليل العقلي على هذا المضمون، أمّا إذا كان المراد إثبات صحّة الصدور وأنّه بالعقل نثبت صحّة الصدور، فهذا يرجع إلى وسائل الإثبات التاريخي التي يصطنعها العقل أو يكتشفها وتثبت له صدور هذا النصّ أو ذاك. نعم، في بعض الأحيان يكون إثبات الصحّة المضمونية ـ منضمّاً إلى بُعد احتمال صدور مثل هذه الأفكار عن غير النبيّ ـ شاهداً علميّاً على الصحّة الصدوريّة.

ومن هذا كلّه قلنا في محلّه بأنّ نقد المتن ينفع في الحيثية الإبطاليّة للحديث، لكنّه قليلاً ما ينفع لوحده في الحيثيّة الإثباتية للأحاديث، ويمكنكم مراجعة بحثي المتواضع حول نقد المتن، فإنّ فيه فصلاً مخصّصاً لهذا الموضوع، ينبني على نقد فكرة أنّنا بتحليل المتن نكتشف الصدور، فإنّنا بتحليل المتن يمكن أن نبطل الصدور، لكن نادراً ما يتسنّى لنا بتحليل المتن ـ فقط ـ إثبات الصدور، وإنّما يكون إثبات الصدور بجماع البحث المصدري والسندي والمتني على طرائقه المتعدّدة المطروحة في علوم التاريخ والحديث.

٥٥١ . توقيفيّة أسماء السور القرآنيّة، وعلاقة الاسم بالسورة

السؤال: هل هناك علاقة بين السورة واسم السورة القرآنية، فلذا نجد القوم غيّروا سورة براءة إلى سورة التوبة، وما يقول ابن عباس إنّ لسورة براءة أسماء كثيرة منها القاصفة والماحقة و.. فأرجو بيان العلقة بين السورة واسمها من وجهة نظركم.

• ذهب بعضٌ قليل من العلماء إلى توقيفيّة أسماء السور القرآنية مثل الشيخ الصادقي الطهراني رضوان الله عليه صاحب تفسير الفرقان، لكن لعلّ المعروف بين علماء المسلمين ـ كما تعرّضتُ لذلك في دروسي التفسيريّة ـ أنّ أسماء السور القرآنية غير توقيفيّة، فلا يوجد دليل على أنّ الأسماء منصوصة إلهيّاً بحيث يكون للتسمية بُعدٌ توقيفي، وأصالة البراءة تعطي جواز إطلاق تسميات جديدة على السور من حيث المبدأ. بل إنّ بعض العلماء كالسيّد الشهيد الصدر الثاني رحمه الله يُبدي ـ في بعض بحوثه الفقهيّة ـ شيئاً من الامتعاض بالنسبة لبعض التسميات، فيرى أنّه من غير المناسب تسمية بعض السور القرآنية بأسماء الحيوانات كالبقرة والنمل والنحل والعنكبوت والفيل، ولهذا تجد بعض العلماء مثل الشريف الرضي عندما يذكر السور يقول ـ مثلاً ـ: السورة التي ذكرت فيها البقرة، أو السورة التي ذكر فيها الأنبياء، أو السورة التي ذكر فيها الفيل.

كما أنّ أسماء السور التي كتبت في المصاحف لا يوجد دليل على تدوينها قبل عصر التابعين، وإنّما كان المعروف في التمييز بين السور من حيث الانتهاء والبداية هو وضع البسملة، فيُعلم أنّ سورةً قد انتهت وأخرى قد بدأت، ولهذا قال بعضهم بأنّ سورة الفيل وقريش سورة واحدة، محتجّاً بأنّ المنقول عن مصحف اُبي بن كعب عدم وجود البسملة بينهما، مما يعني ـ وفق العرف السائد

في نهايات السور وبداياتها على مستوى المصاحف ـ أنّهما سورة واحدة، ولهذا ناقشوا هذا الدليل بأنّ نقلاً آخر عن مصحف أُبي بن كعب يُثبت وجود البسملة، فضلاً عن سائر المصاحف، فلم يكن هناك شيء اسمه (اسم السورة) يوضع بداية السورة، كما هي الحال في مصاحفنا اليوم.

ونحن لو راجعنا المرويَّ عن النبي وأهل بيته والصحابة، لوجدنا أنّهم يذكرون طرقاً متعدّدة لبيان السورة، وكثيراً ما يكون على الشكل التالي: السورة التي ورد فيها كذا وكذا، أو يعنونون السورة بمطلعها، فيقولون: سورة تبّت يدا أبي لهب وتبّ، أو سورة والضحى، أو سورة ألم تر كيف فعل ربّك بأصحاب الفيل، وهكذا، وأحياناً يذكرون اسماً، مثل سورة الإخلاص، لكنّ هذه التسميات لا دليل على أنّ لها بُعداً شرعيّاً، فربما يكون قد تعارف إطلاقها بين الناس اختصاراً فاستخدمها النبيُّ والصحابة وأهل البيت للإشارة الى السورة المعيّنة، حيث لا خصوصية في التسميات ما دامت لا تنافي القرآن الكريم ولا تعارض مبدأ تشريعيّاً، ولم يرد نهيٌ عن وضع اسم جديد للسورة.

لهذا فما يبدو لي أنّه الرأي الراجح هو أنّ أسماء السور ليس لها بُعد شرعيّ أو تعبّدي أو توقيفيّ، ما لم نعثر على نصّ حديثي موثوق يثبت ذلك في هذه السورة أو تلك. ومجرّد استخدام النبيّ وأهل بيته لتسميةٍ ما لا يعني بُعدها الشرعي أبداً ما لم تنهض قرينة أو شاهد على ذلك. من هنا فما يقوله ابن عباس ـ لو صحّ الخبر عنه ـ ليس معناه أنّ هذه التسميات إلهيّة وأخفيت، بل ربما تكون قد أطلقت على السورة في العصر النبوي دون ممانعة نبويّة، ثم جرى إخفاؤها.

ومن هذا المنطلق يتضح جواب سؤالكم، فإنّه لو كانت التسميات تعبّديةً إلهيّة، لكان البحث في العلاقة بين السورة واسمها بحثاً ذا بعد شرعي وديني،

لكن لّما لم يثبت وجود تسميات إلهيّة تعبّدية إلا ما خرج بالدليل، فهذا يعني أنّ هذه التسميات أقصى ما يمكن القول فيها هو أنّ المسلمين بمرأى النبيّ ومسمعه أو بمشاركته تواضعوا ـ بشريّاً ـ على تسميات اختصاريّة للإشارة إلى السور، فلا داعي لإرهاق النفس بالتحليلات المعمّقة لاكتشاف فلسفة الترابط بين السورة واسمها، فسورة البقرة لا تمثل قصّةُ البقرة التي فيها إلا جزءاً يسيراً من الموضوعات الكثيرة جدّاً التي قدّمتها هذه السورة، فما دام لا دليل على البُعد الوحياني في التسميات، فلا موجب للدخول في فلسفة الموضوع دون بُنية تحتية مبرهنة في المرحلة السابقة. والعلم عند الله.

٥٥٢ . تطبيق أصالة الحسّ على روايات الكتب الحديثيّة

السؤال: هل يمكن تطبيق قاعدة أصالة الحس فيما ينقله أصحاب الكتب الأربعة الذين أثبتوا رواياتها بناءً على احتفاف الروايات على قرائن دلّت على صدورها من المعصوم، فنطرح الروايات التي دخل الاجتهاد في اعتبارها ونأخذ بما عداها مع مراعاة سلامة النصّ في أن يكون مما له قابليّة الصدور عنهم؟

● إذا تسنّى لي فهم سؤالكم بدقّة، فإنّ أقصى ما تثبته أصالة الحسّ هو أنّ الشيخ الكليني أو الشيخ البخاري قد وصلته هذه الكتب أو الروايات عبر مشايخ سمع منهم أو قرأ عليهم أو أجازوه ونحو ذلك، فهذا أمرٌ ثابت له، ولهذا يكون نقله عن شيوخه حجّةً بالنسبة الينا، إمّا لإفادته العلم بذلك أو الاطمئنان، أو لوثاقة هذا الشيخ بالنسبة إلينا، فيكون خبره الحسّي عن شيخه حجّةً.

أمّا ثبوت الروايات التي رووها لنا بأسانيد ووسائط، فهذا الثبوت ليس حسيّاً بالنسبة إليهم، إذ ما معنى الحسيّة هنا؟

أ ـ فإن قُصد من الحسيّة أنّهم سمعوا ذلك من شيوخهم فهو صحيح، لكنّه لا يثبت انتساب الحديث إلى المعصوم، بل يثبت انتسابه حسّاً لشيخ الكليني أو لشيخ البخاري.

ب ـ وأمّا إذا قصد من الحسية أنّ قول الإمام حسيٌّ بالنسبة إليهم، فعلى هذا التقدير يحتمل الأمر احتمالان:

١ ـ أن يراد وصول هذه الروايات اليهم عن طريق الحسّ ولو غير المباشر، فيكون شيخ الكليني قد أخذ الرواية حسّاً عن شيخه وهكذا وصولاً إلى الإمام، فهذا صحيح، ما لم تقم قرينة أو إشكالية في المقام. لكنّ الحسية هنا لا تساوي ثبوت الحديث مطلقاً من حيث حسيّة ما أتانا به شخص الكليني؛ لأنّ الرواة إذا لم تثبت وثاقتهم مثلاً فلا يوجد ما يؤكّد أنّهم سمعوا من الذين رووا عنهم، فلعلّ الأمر كان جعليّاً، ولهذا نحن بحاجة إلى الحسيّة، ثم إلى كبرى حجيّة خبر الثقة في المقام، ولا تكفي واحدة منهما، فإذا انضمّا ثبتت حسيّة الخبر وحجيّته، لكن لا حسيّته بالنسبة لشخص الكليني، بل حسيّته بالنسبة للمجموع المركّب من الكليني وسائر سلسلة السند، ولهذا نحن نطبّق قاعدة حجية خبر الواحد الثقة على أخبار الوسائط؛ لأنّ الفرض أنّ كلّ راوٍ يخبر حسّاً عن شيخه وصولاً إلى النبيّ أو الإمام، فمجموع الخبر يساوي مجموعة إخبارات حسية، وكل خبر حسي من ثقة فهو حجة؛ لحجيّة خبر الثقة، فيكون المجموع حجّةً.

٢ ـ أن يراد أنّ نفس الحديث هو حسّي لهم (أي لأصحاب الكتب الأربعة مثلاً) مباشرةً، وهذا واضح البطلان، فإنّهم لم يسمعوا هذا الحديث من المعصوم. وأمّا أنّهم تيقّنوا بالصدور للقرائن مثلاً ـ كموافقته للكتاب أو غير ذلك ـ فهذا لا يصيّر خبرهم حسيّاً بالنسبة إلينا؛ لأنّ اليقين بالشيء لا يساوي حسيّته، وليس

كلّ من يخبر عن شيء تيقّن به فهو يخبر عنه بحسّ (كما تحدّثوا عن هذا الأمر في بحث حكم القاضي بعلمه في الفقه الإسلامي)؛ لأنّ اليقين منهم لا يساوق الحجيّة بالنسبة إلينا ولا يساويها، فحصولهم على اليقين بالأخبار نتيجة قرائن لا نعرفها كلّها لا يساوي أنّ إخبارهم عن الإمام حسيٌّ.

وبناءً عليه، فروايات أصحاب المجاميع الحديثية والكتب الجامعة حسيّةٌ (مع الإسناد لا مع الرفع مرسلاً) بمعنى شمول الحسّ فيها لكلّ راوٍ بالنسبة إلى من روى عنه بالمباشرة، ولهذا نطبّق عليها حجيّة خبر الواحد الثقة المشروطة بالإخبار الحسّي عند الأصوليين. أمّا نفس إخبار الكليني لنا بالرواية بقطع النظر عن هذا الوضع فهو غير حسّي، فنقطع بعدم حسيّته، فكيف نجري فيه أصالة الحسّ بناء على ثبوت أصل من هذا النوع عند العقلاء، بحيث يجرونه في موارد الشك في الحسيّة وعدمها.

وعليه، فما تأكّدنا من بطلانه في الروايات وكتب الحديث نحذفه، وأمّا غيره فنطبّق عليه قواعد حجيّة الخبر تبعاً للنظريّة التي يختارها الباحث، وهي تقوم على ثنائي الحسيّة والوثاقة أو الوثوق في الحدّ الأدنى.

٥٥٣ . استناد أهل البيت في فتاواهم لنصوص القرآن والسنّة

✍ السؤال: هل كان أئمة أهل البيت الذين يؤمن بهم الشيعة عندما يُفتون، يُسندون أو يستدلّون بنصوص القرآن الكريم والسنّة الشريفة أم كانوا يستقلّون بالفتوى دون ذلك وكأنّهم رسول الله عليه الصلاة والسلام؟

● لقد ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّهم لا يقولون برأيهم، بل يقولون بما جاء في الكتاب والسنّة، وأنّ ما عندهم مأخوذ من كتاب الله تعالى وممّا

أخذوه عن جدّهم رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، ففي خبر سورة بن كليب وصحيحة حمّاد بن عثمان، قال: قلت لأبي عبد الله: بأيّ شيء يفتي الإمام؟ قال: «بالكتاب»، قلت: فما لم يكن في الكتاب؟ قال: «بالسنّة»، قلت: فما لم يكن في الكتاب والسنّة؟ قال: «ليس شيء إلا في الكتاب والسنّة»، قال: فكرّرت مرّةً أو اثنين، قال: «يسدّد ويوفّق، فأما ما تظنّ فلا» (بصائر الدرجات: ٤٠٧ ـ ٤٠٨).

وفي صحيحة سماعة، عن أبي الحسن موسى، قال: قلت له: أكلّ شيء في كتاب الله وسنّة نبيهﷺ، أو تقولون فيه؟ قال: «بل كلّ شيء في كتاب الله وسنّة نبيه صلى الله عليه وآله» (الكافي ١: ٦٢؛ وبصائر الدرجات: ٣٢١، ٣٢٢).

وفي خبر قتيبة، قال: سأل رجل أبا عبد الله عن مسألة فأجابه فيها، فقال الرجل: أرأيت إن كان كذا وكذا ما يكون القول فيها؟ فقال له: «مه، ما أجبتك فيه من شيء فهو عن رسول اللهﷺ، لسنا من: أرأيت، في شيء» وقريب منه خبر عنبسة (بصائر الدرجات: ٣٢٠ ـ ٣٢١).

وفي صحيحة جابر، قال: قال أبو جعفر: «يا جابر، والله لو كنّا نحدّث الناس أو حدّثناهم برأينا لكنّا من الهالكين، ولكنا نحدّثهم بآثار عندنا من رسول اللهﷺ، يتوارثها كابر عن كابر، نكنزها كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضتهم» (بصائر الدرجات: ٣١٩ ـ ٣٢٠). وقريب منه كلّ من خبر محمد بن شريح وخبر الأحول، وهو خبر مرويّ بستة أسانيد إلى هؤلاء الثلاثة.

وفي خبر جابر بن يزيد الجعفي، قال: قلت لأبي جعفر محمد بن علي الباقر: إذا حدّثتني بحديث فأسنده لي، فقال: «حدّثني أبي، عن جدّي، عن رسول اللهﷺ، عن جبرئيل، عن الله عز وجل، وكلّ ما أحدّثك بهذا الإسناد». وقال:

«يا جابر، لحديث واحد تأخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها» (أمالي المفيد: ٤٢).

وفي صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله، قال: سمعته يقول: «إنّ عندنا صحيفة طولها سبعون ذراعاً، إملاء رسول الله ﷺ، وخطه علي بيده، وإنّ فيها لجميع ما يحتاج إليه الناس حتى أرش الخدش» (بصائر الدرجات: ١٦٣).

وفي خبر سليمان بن خالد، قال: سمعت أبا عبد الله يقول: «إنّ عندنا لصحيفة سبعين (سبعون) ذراعاً، إملاء رسول الله ﷺ، وخطّ علي بيده، ما من حلال ولا حرام إلا وهو فيها، حتى أرش الخدش» (بصائر الدرجات: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ وانظر بعض الروايات الإضافيّة في: الكافي ١: ٢٤٢).

ومؤخّراً أصدر سماحة الشيخ محمد جعفر مروّجي الطبسي كتاباً في مجلّدين، واسمه (تمسّك العترة الطاهرة بالقرآن الكريم)، وقدّم له سماحة المرجع الديني الشيخ جعفر السبحاني حفظه الله، ونشره المركز الفقهي للأئمة الأطهار التابع لسماحة المرجع الديني الراحل الشيخ محمد فاضل اللنكراني رحمه الله، وقد جمع فيه المؤلّف الموارد التي صرّح فيها أهل البيت النبوي عند بيانهم للفتوى بالاعتماد على القرآن الكريم والاستشهاد بآياته والاستدلال بنصوصه، وكان في كتابه ٥٦٣ رواية عنهم عليهم السلام، بيّنت استدلالهم الفقهي بما يقرب من سبعمائة آية قرآنية، وهو كتاب نافع جداً في هذا المجال وفي بحث التفسير الروائي لآيات الأحكام، فجزاه الله خيراً على هذا العمل الطيّب.

وهناك محاولة تمّ فيها استقراء الأحاديث الشريفة الواردة، والتي استندت إلى آيات القرآن الكريم، فبلغ عدد الآيات التي استند إليها في النصوص الأحكامية الحديثية عند الإماميّة ما يزيد عن ٨٠٠ آية قرآنية (راجع: موسوعة الفقه

الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ٢: ٤٨، ٤٣٧ ـ ٤٤٢).

وعليه، ففي النصوص عن أهل البيت الكثير من الإفتاء القائم على مرجعيّة القرآن الكريم، هذا فضلاً عن النصوص التي اعتمدت السنّة النبويّة الشريفة أو استدلّت بها، وهي كثيرة أيضاً ومعروفة. ولمزيد من المراجعة حول جوانب هذا الموضوع، يمكنكم مراجعة كتابي (حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٥١٧ ـ ٥٦٩).

٥٥٤ . روايات شيعية يقرّ فيها الإمام علي الناس على مبايعة غيره!

السؤال: نقل بعض الأشخاص أنّه توجد رواية صحيحة السند في المصادر الشيعيّة تصرّح بأنّ الإمام علياً عليه السلام قد أقرّ الناس على ما فعلوا من أخذ الخلافة منه، وأنّه يجب التمييز بين الذين تآمروا وبين الذين اتبعوهم عن غير علم، وقد بحثت عن هذه الرواية فلم أجدها، وسألت بعض العلماء عنها فنفى وجودها، فهل يوجد مثل هذه الروايات عندنا؟

● توجد بعض الروايات التي فيها مثل هذه الإشارة، لكنّها مما اختلف في تصحيحه سنداً وعدمه، ولا يتفق العلماء من زاوية البحث الرجالي والسندي على صحّتها، وذلك مثل ما نقله الشيخ الكليني (الكافي ٨: ٢٩٥؛ وبحار الأنوار ٢٨: ٢٥٤) من خبر زرارة الذي وصفه العلامة المجلسي في (مرآة العقول ٢٦: ٣٢٦) بأنّه كالموثّق، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ الناس لما صنعوا ما صنعوا، إذ بايعوا أبا بكر، لم يمنع أمير المؤمنين عليه السلام من أن يدعو إلى نفسه إلا نظراً للناس، وتخوّفاً عليهم أن يرتدّوا عن الإسلام، فيعبدوا الأوثان، ولا يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأنّ محمّداً رسول الله، وكان الأحبّ إليه أن يقرّهم على

ما صنعوا من أن يرتدّوا عن الإسلام، وإنّما هلك الذين ركبوا ما ركبوا، فأما من لم يصنع ذلك ودخل فيما دخل فيه الناس على غير علم ولا عداوة لأمير المؤمنين عليه السلام فإنّ ذلك لا يكفّره، ولا يخرجه من الإسلام، فلذلك كتم علي عليه السلام أمره، وبايع مكرهاً حيث لم يجد أعواناً».

هذا، ولكنّ هذه الرواية عندي ضعيفة السند، إذ ينقلها الكندي عن غير واحد، عن أبان، ومثل هذا الإرسال لم أجد مبرّراً لاعتباره كالمسند من الزاوية الحديثيّة. وأمّا تحقيق البحث كلّه ومعاني هذه الروايات والمقصود منها وما هو معنى الإقرار، فيحتاج لفرصة أطول وأوسع.

٥٥٥ . تفسير القرآن بعيداً عن السنّة والحديث

السؤال: ذكرت في جوابٍ سابق عن الدعاء ليلة القدر: (أنّه لا يوجد في القرآن الكريم ما يشير إلى حصول تقديرات أو قضاء إلهي جديد للناس في ليلة القدر يتعلّق بالسنة القادمة، بمعنى لا وجود لفكرة تقول بأنّه في ليلة القدر تحصل قرارات جديدة، كلّ ما في الأمر أنّ هذه الليلة يبيّن فيها ما تمّ تقريره إلهيّاً منذ الأزل بشكل غير واضح، فالله وصف هذه الليلة بأنّها يفرق فيها كلّ أمرٍ حكيم..) (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٣: ٨١ ـ ٨٤، السؤال رقم: ٣٨٨). السؤال: ما فائدة ما ذكرته وأنتم لن تأخذوا بالقرآن لوحده بل تأخذون به وبما صحّ عن النبيّ وآله؟

● هناك فوائد كثيرة لممارسة البحث القرآني المستقلّ عن سائر الأدلّة النقليّة، بل المنطقي هو ممارسة ذلك، **وسأوضح بعض هذه الفوائد سريعاً:**

أولاً: من المداخل المنهجيّة السليمة في البحث العلمي هو التفكيك؛ لأنّ

التفكيك هو حاجة ضروريّة لسلامة العملية البحثية في بعض المراحل، فإذا تعدّدت لديك المصادر المعرفيّة، فمن المنطقي في المرحلة الأولى أن تذهب ناحية كلّ مصدر معرفي لرصد ما يقدّمه لنا من معطيات، ثم نقوم بعد ذلك بمقارنة هذه المعطيات للوصول إلى نتيجة نهائيّة، فإذا أخذنا القرآن والسنّة بوصفهما مصدرين معرفيّين نقليين فمن الطبيعي أن نعالج كلّ واحدٍ منهما على حدة في المرحلة الأولى لكي نجري عملية المقارنة النهائية في المرحلة الثانية.

ولن أبتعد كثيراً، فلنأخذ القرآن نفسه، فنحن عندما ندرس آيةً كريمة فمن المنطقي في البداية أن نرصد الآية ضمن تركيبتها الداخليّة، لنرى ما الذي تعطيه الآية ضمن سياقها الخاص المحيط بها، ثم ننتقل بعد ذلك للآيات التي تكون خارج هذه الآية وتلتقي معها في المضمون، فنجري مقارنات وقد تتحوّل الآية الأولى إلى شاهد مساعد لفهم نهائي للآية الثانية. وهكذا الحال في الحديث فنحن في البداية ننظر في الحديث الذي بين أيدينا فنرى ما الذي يعطيه، ثم نقوم بعد ذلك بمقارنته بسائر الأحاديث التي تتصل به في الموضوع، وفي هذه المرحلة الثانية يتمّ الخروج بنتائج نهائيّة، فالفقهاء مثلاً وكذلك المحدّثون يدرسون كلّ حديث على حدة، ثم يدرسونه مع ما يعارضه ويختلف معه من أحاديث لفضّ الاشتباك القائم بين الأحاديث، ولا يمكنك أن تدرس الأحاديث المتعارضة مثلاً بطريقة دفعيّة؛ فإنّ هذا سوف يؤثر سلباً على منهج الفهم، وبإمكانكم مراجعة جهود الفقهاء ـ لاسيما من تأخّر منهم ـ للتأكّد من انتهاجهم هذا النهج في دراساتهم العلميّة الجادّة، لاسيما وأنّهم نظّروا لبعض خيوط هذا الموضوع عندما بحثوا في أصول الفقه الإسلامي عن الفرق بين القرينة المنفصلة والقرينة المتصلة بالكلام.

ثانياً: إنّ قيمة الفصل هو أنّ النتيجة سوف تتحدّد تبعاً لمصدرها المعرفي، فلو قلنا بأنّ القرآن أعطى كذا وكذا، بينما السنّة أعطت كذا وكذا، فسوف نميّز ما هو يقيني عمّا هو غير يقيني من نتائجنا الدينية لو كانت السنّة غير متواترة وقطعيّة، وهذا أمر مهم في رصد نتائجنا البحثية للتمييز بين الدرجات المعرفيّة لهذه النتائج. كما أنّه مؤثر في الحوار الذي قد يجري مع بعض الاتجاهات التي تؤمن بمرجعيّة مصدر معرفي معيّن دون مصدر معرفي آخر، فمن لا يؤمن بحجية السنّة مثلاً ـ كالقرآنيين عادةً ـ من المنطقي أن تميّز له النتيجة الدينية المأخوذة من القرآن الكريم عن تلك المأخوذة من السنّة، إذ لا تستطيع إلزامه بما وصلت إليه عن طريق السنّة الشريفة، بينما يمكنك مدّ جسور حوار منتج معه عبر القرآن الكريم؛ لكونه مرجعيّة معرفيّة مشتركة بينكما.

وفي العصر الحاضر حيث الصراعات على أشدّها بين التيارات الدينية، وكذلك بينها وبين التيارات العلمانية، نجد أنّ وصولنا إلى نتائج قرآنية قد يكون أقوى من السنّة في إقناع الكثير من التيارات في العصر الحاضر؛ حيث تراجعت موقعيّة السنّة الشريفة عند بعضها.

ثالثاً: هناك خصوصيّة إضافيّة تفرضها الرتبيّة المعرفيّة بين القرآن والسنّة تستدعي دراسة القرآن منفصلاً عن السنّة في المرحلة الأولى، ثم مقارنته مع ما جاء في الحديث، **وذلك أنّ السنّة على قسمين: واقعيّة ومحكيّة:**

أ ـ أمّا السنّة الواقعيّة، فهي واقع ما صدر عن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، فلو كنتُ جالساً بجانب الرسول وقال لي بأنّ معنى هذه الآية ـ كما أخبره الله وألهمه ـ هو كذا وكذا، ففي هذه الحال سوف آخذ بهذا المعنى فوراً، ولن أنتظر كي أقوم بدراسة الآية ثم مقارنتها بهذا النصّ؛ لأنّ المفروض أنّه يخبر عمّا

أوحي إليه.

ب ـ وأمّا السنّة المحكيّة، فهي الأحاديث التي بين أيدينا اليوم، فهي تحكي عمّا قاله النبيّ والصحابة وأهل البيت حسب اختلاف المذاهب في توسعة السنّة ومفهومها، وهذه السنّة المحكية قد تطابق في حكايتها ما قاله النبيّ فعلاً وقد لا تطابق، فقد يكون الناقل صادقاً ودقيقاً، وقد لا يكون كذلك. وتعاملنا عادةً هو مع السنّة المنقولة المحكيّة، فنحن لا نعيش عصر النصّ كما هو واضح. وحيث إنّ تعاملنا مع السنّة المحكيّة فهذا يعني أنّه لابدّ في البداية من التأكّد من أنّ هذه السنّة صحيحة أم لا، ولكي تكون هذه السنّة صحيحةً لابدّ لها من شروط، وأحد شروطها أن لا تعارض القرآن الكريم، فلو عارضت القرآن الكريم لم تصر حجّةً، وهذا يعني أنّني لكي أستند إلى نصّ من الحديث في الفقه أو التفسير أو التاريخ أو العقائد أو غير ذلك.. لابدّ لي من أن أتأكّد من صحّة هذا النص الحديثي وفق النظريّة الأصوليّة والحديثية التي أختارها في تصحيح النصوص واعتمادها، وهنا لابد لي من عرض الحديث على القرآن كي أضمن أنّه حديث صحيح.

والسؤال: كيف أتمكّن من عرض الحديث على القرآن إذا لم أكن في المرحلة السابقة قد بحثتُ الموضوع القرآني وتوصّلت إلى أنّ القرآن يقول في نفسه كذا وكذا؟! وهذا يفيد أنّه من المنطقي في البداية أن ندرس أيّ موضوع دراسةً قرآنية، ثم نذهب ناحية السنّة المنقولة، لكي نتأكّد من حجيّتها بواسطة احتوائها على شروط الحجيّة والتي منها موافقتها للكتاب وعدم معارضتها له، فلا يمكن الاستناد إلى الحديث قبل عرضه على القرآن، ولا يمكن عرضه على القرآن قبل فهم القرآن، لكي تتمّ عملية العرض، وبهذا يصبح من المنطقي أن تكون مناهجنا

البحثيّة منطلقةً من البحث القرآني في الموضوع الذي نريد دراسته، ثم البحث في ضوء السنّة ومعطيات العلوم الإسلامية وما قدّمه علماء المسلمين، لكي نعرض الثاني على الأوّل، أي على القرآن، فإذا لم يناقضه ويخالفه أخذنا به واكتملت الصورة النهائية للموضوع، وإذا خالفه طرحنا الحديث وكانت النتيجة النهائية هي المعطى القرآني مثلاً.

ومن هنا دعونا أكثر من مرّة لكي يكون منهج البحث الفقهي يشرع في الملفات الكبرى من البحث القرآني، ثم يتلوه البحث الحديثي الفقهي، كما فعلنا في كتابنا المتواضع (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، فقد خصّصنا الفصل الأوّل كاملاً في الفقه القرآني لهذه الفريضة، وهذا ما فعلناه أيضاً في دروسنا حول (فقه الأطعمة والأشربة في الإسلام) والذي سيطبع خلال العام القادم بعون الله، حيث خصّصتُ ستين محاضرةً للبحث القرآني في فقه الأطعمة والأشربة، ثم شرعنا في البحث الفقهي والحديثي بعد ذلك؛ لكي نعالج الأحاديث ـ وكذلك جهود الفقهاء ـ في ضوء المعطيات القرآنية الكريمة.

وهنا لابد أن نوضح، أنّه إذا لم يكن الحديث مخالفاً للقرآن وكان حائزاً على شروط الحجيّة الأخرى، ففي هذه الحال يمكن الأخذ بالمعطيات الإضافية التي يقدّمها لنا، فمثلاً لو كان النصّ القرآني يقول بأنّ ليلة القدر يبيّن فيها كلّ أمر حكيم، وجاءت السنّة وأضافت أمراً غير مناقض للقرآن من وجهة نظرك، بل مضيف له، كأن تقول بأنّ عملية التبيين هذه تتمّ بواسطة النبيّ أو الإمام، فهنا تكون قيمة الحديث أنّه يؤخذ به حيث لا يعارض النصوص القرآنية في موضوع ليلة القدر مثلاً، فليس معنى موافقة الحديث للقرآن أنّه يحكي تطابقاً عن نفس ما يحكي عنه القرآن، بل معناه أنّه لا يعارضه وإنّما يقع في سياق مؤشراته العامة،

وهذا الموضوع فيه كلام كثير جدّاً وقد تعرّضت لبعضه في مناسبات متعدّدة، ويمكن مراجعة كتابي المتواضع (حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم) لاسيّما الفصل المخصّص لنظرية تقدّم الكتاب على السنّة ومعاني وأنواع هذا التقدّم، والتي أوصلتُها إلى خمسة معانٍ.

أكتفي بهذا المقدار من الفوائد، وأحبّ أن أختم بإشارة أخرى، وهي أنّ بعض الناس ينزعج من الأخذ بالسنّة المعتبرة، ويريد أن يكون كلّ شيء قرآنياً، وقد سبق أن بحثت نظريّة القرآنيّين بالتفصيل في كتابي المشار إليه قبل قليل، وكانت لي وقفات ومناقشات وتعليقات مطوّلة معهم.

وفي المقابل، ينزعج بعض الناس إذا بُحث القرآن بحثاً قرآنياً، فترى لو أنّ شخصاً ركّز أكثر على القرآن في محاضراته مثلاً أو يفسّر القرآن بعيداً عن الحديث.. فإنّهم ينزعجون، ولكنّهم لا ينتبهون إلى أنّهم قد يستمعون إلى آلاف الخطب والكلمات والمحاضرات عبر السنين، والتي يغرقهم فيها الخطباء والمتكلّمون والمحاضرون والكُتّاب بمئات الأحاديث دون مرور يُذكر على كتاب الله تعالى، ولا يشعرون بأنّ القرآن قد بُخس حقّه، بينما يُستَفزّون لو بحث الإنسانُ مسألةً من زاوية قرآنية فقط، دون أن يشير لا سلباً ولا إيجاباً لموضوع السنّة في هذه المسألة المبحوثة..

هذا أمرٌ قد يرجع إلى نوعٍ من هجران القرآن الكريم وعدم إعطائه مكانته المعرفيّة والسلوكيّة والروحيّة، فهو عند كثيرين مخصّص لشهر رمضان فقط، ففيه يُهتمّ به، أمّا خارج شهر رمضان فتجد انحساراً نسبيّاً كبيراً للقرآن الكريم، بينما لا تجد هذا الانحسار لحضور السنّة في الثقافة الدينية العامّة في أيّ شهر من أشهر السنة، فلنذهب في نواحي بلاد المسلمين لنجد الكثير من المذاهب قد تراجع

حضور القرآن فكريّاً وثقافيّاً من حياتها نسبيّاً (وأركّز على نسبيّاً حتى لا يُفهم كلامي خطأ) لصالح حضور السنّة، وصارت السنّة هي التي تشكّل فئاتنا وتياراتنا، وباتت السنّة ـ كما قال بعضهم قديماً ـ حاكمةً على الكتاب لا العكس، وصار الكتاب يُفهم من السنّة ولا تُفهم السنّة منه ولا تحتاج إليه، بل أخذ بعضنا ينظّر لهذا أيضاً، وهو تنظير محترم يحفظ لصاحبه ولو اختلفنا معه، وقد بتنا نرتاح مع خطيب نادراً ما يعتمد القرآن في طرح أفكاره ومفاهيمه، بل تعجّ كلماته بالحديث، فيما نقلق جدّاً لو كان مزاج خطيبٍ آخر يعتمد النصوص القرآنية، ونادراً ما يأتي بالحديث دون أن يُنكر حجيّة السنّة!

ألا تستحق ّهذه الحال وقفة تأمّل؟! ألا تستحقّ احتياطاً أولى من الكثير من الاحتياطات التي نعيشها في التفاصيل الجزئيّة؟! أم هو القلق الداخلي الذي يوحي لبعض الناس في لا وعيهم بأنّ تكريس القرآن مرجعاً أوّل قد يطيح بالكثير من الأفكار التي بُنيت في الوعي العام. نحن بحاجة لتوازنٍ لا يلغي القرآنَ ولا السنّة، لا إلغاءً نهائيّاً ولا إلغاءً مغلّفاً بطريقة ملتفّة على الكتاب أو على السنّة، والله من وراء القصد.

٥٥٦ ـ إثبات القصص القرآني مع أنّ العلوم الحديثة لم تثبتها!

السؤال: سألني صديق: كيف يمكن أن نؤمن بقصص القرآن في وقتٍ لم تثبت في علم الانثروبولوجيا كالآثار مثلاً، كما هو ديدن البحوث العلميّة في جامعات الغرب، وإن ثبت وجود آثار فكيف نثبت أنّها صحيحة، فقد تكون حينئذ كآثار السومريّين التي هي عبارة عن أساطير؟ وقال أيضاً: كيف يمكن أن نتحدّث إلى عالم أحياء في وقت أنّ القرآن يقول: إنّ العصى تحوّلت إلى أفعى مع العلم أنّ

جينات كلا النوعين مختلفة؟

● القضيّة بسيطة جدّاً:

أ ـ فإذا ثبت لديك بدليل منطقي مقنع أنّ هذا القرآن من عند الله الحقّ المطلق الذي لا يقول الباطل، وأنّ هذه القصص تخبر عن وقائع حدثت، فمن الطبيعي أن تصدّق بما فيه حتى لو لم تُثبته الدراسات العلميّة الحديثة، فهذه الدراسات لم تُثبت كلّ شيء ولم تحسم كلّ القضايا، وهي ما تزال تتطوّر، ولنكن واقعيين ونبتعد عن اللغة الإعلاميّة، والمفروض ـ حسب سؤالكم ـ أنّ هذه الدراسات لم تُثبت صحّة القصّة، لا أنّها أثبتت بطلانها بالوثائق، وهناك فرق بين الحالتين.

وبناءً عليه، فإنّ قناتك المعرفيّة لن تكون هي علم الآثار وأمثاله فقط، بل بحكم قناعتك بصحّة هذا النصّ الصادر عن الله تعالى سوف تؤمن تلقائيّاً بمصدرٍ معرفيٍّ جديد، وهو القرآن أو (النصّ)، وعندما ثبت لديك منطقيّاً أنّ هذا المصدر المعرفي صحيح، فمن الطبيعي أن تأخذ بما فيه، طالما أنّ سائر المصادر المعرفيّة لم تقدّم معطيات ناقدة أو مبطلة لما قدّمه هذا المصدر المعرفي، فهذا مثل أن يخبرك خمسةٌ من أصدقائك بأنّك نجحت في الثانويّة، ولكنّ خمسةً آخرين لم يطّلعوا على الموضوع أساساً بل كانوا نائمين في بيوتهم، فإنّ عدم اطّلاعهم لا يُبطل بالضرورة ولا يُسقط خبر المجموعة الأولى.

ب ـ وأمّا إذا كنت لا تؤمن بمنطقيّة الأدلّة التي قيلت حول إثبات صحّة نسبة القرآن لله تعالى بوصفه الحقّ المطلق والصدق المحض، ورأيت أنّ القرآن الكريم ليس سوى نتاج لعقل محمّد بن عبد الله، أو اعتقدت أنّه منسوب صدقاً إلى الله لكنّ القصص التي فيه هي قصص خياليّة أو أسطوريّة الهدف منها

تربويٌّ، وليس الهدف منها إخباريّاً تاريخيّاً، ففي هذه الحال من الطبيعي أن لا تؤمن بما جاء من قصص في هذا الكتاب الديني بوصفها وثائق تخبرنا عن وقائع حدثت بالتأكيد، سواء قالت العلوم الطبيعيّة شيئاً عن مضمون هذه القصص أم لا، فالقضيّة على الحالتين لا تأثير فيها لسكوت العلوم الطبيعية والإنسانيّة هنا، وإنّما المعيار هو مدى قناعتك بصحّة نسبة هذا الكتاب لله، مع قناعتك بطبيعة الدلالات التي جاءت هذه القصص من خلالها.

إذن، فأنت أمام حالتين: إمّا يثبت عندك منطقيّاً أنّ القرآن مصدر معرفي من خلال إثباتك النبوّة والإعجاز ونحو ذلك مثلاً، فمن الطبيعي لك أن تأخذ منه معلوماتٍ، وتضيف إلى معلوماتك منه معلوماتٍ جديدة، وسكوت أو عدم قدرة العلوم الأخرى على إثبات ما نقله لك القرآن لا يؤثر شيئاً، ما دامت هذه العلوم لم تقدّم معطيات عكسيّة للمعطى القرآني. وإمّا أن لا يثبت عندك مصدريّة القرآن معرفيّاً، وهنا لا حاجة لهذا الإشكال أعلاه، فالقرآن عندك كتاب كتبه شخص منذ ألف وأربعمائة عام دون أن نتأكّد من أنّه من عند الله، وهذا يعني أنّه كتاب لا قيمة معرفيّة له بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة، سواء تحدّثت سائر المصادر المعرفيّة عن بعض قصصه أم لا.

ولابدّ لي أن أشير إلى مسألة في غاية الأهمية يكثر قيام الحوارات الفكريّة عليها، فبعض الناس آمنوا بأنّ المصدر الوحيد الذي يمكن من خلاله بناء علمنا هو العلوم الطبيعية والإنسانية الحديثة التي يعتبر الغرب رائدها الأبرز اليوم، وهؤلاء بعد أن آمنوا بذلك أخذوا يقيسون أيّ شيء آخر على هذا المقياس الذي آمنوا به، وهذا شيء طبيعي جدّاً، فإذا جاء نصّ ديني فلا قيمة له إلا إذا عرض

على هذا المقياس لإثباته، فإذا لم يُثبته فلا قيمة علميّة ولا معرفيّة له.

والنقطة المهمّة هنا ليس في أدائهم هذا، فهذا أداء صحيح ومنطقي، إنّما المهم في خوض حوار معهم هو أن يجعل الحوار في البُنيات الفلسفية لهذه القناعة بالمرجعيّة الحصريّة لهذه العلوم، فالحوار الديني ـ الإلحادي (بالمعنى المعاصر الواسع لكلمة الإلحاد، وليس إنكار الله فقط) إذا ظلّ يدور حول الخلاف في نقاط معيّنة هنا وهناك في قضية دينية هنا وهناك فلن ينتهي، وقد لا يصل إلى نتيجة؛ لأنّ المُلحد يطالب الديني بأن يثبت له شيئاً وفقاً للمعايير التي آمن هو بها، فهو يفرض على الديني معاييره، فإذا لم يقدّم له دليلاً من معاييره فهذا يعني عنده أنّ معطيات الديني باطلة، وهذا صحيح قياسيّاً، لكنّه يُفهمنا أنّ الحوار كان ينبغي ـ لكي يكون مفيداً ويتجنّب تكرار المشاهد المتشابهة ـ أن يقوم على الأسس، أي على اعتبار العلم الحديث مرجعية معرفيّة حصريّة أم لا، واعتبار الفلسفة مرجعيّة معرفيّة فاشلة أم لا، واعتبار النصّ الديني مرجعيّة معرفية باطلة أم لا، واعتبار مثل الفيزياء النظريّة جهداً تجريبيّاً محضاً أم نشاطاً فلسفيّاً في جوهره.. وغير ذلك، فيجب أن يكون البحث ابيستمولوجيّاً بامتياز، وإلا فلن نصل إلى نتيجة سوى تسجيل نقاط بشكل متكرّر على بعضنا.

ولكي أوضح فكرتي أكثر لنعكس المشهد، ولنفرض أنّ الديني لا يؤمن بمصدر معرفي آخر غير النصّ الديني (القرآن أو الإنجيل أو التوراة..)، ثم جاءت العلوم الطبيعيّة وأثبتت شيئاً ما مثل أنّ الشمس متكوّنة من الهيدروجين والهيليوم وبعض الغازات الأخرى، فهنا سيقول الديني لخصمه: هل يمكنك أن تثبت لي بالنصّ الديني أنّ الشمس متكوّنة من الهيدروجين والهيليوم و..؟ فإذا أمكنك فسوف أقتنع معك، وإذا عجزت فلن أؤمن بنتائج العلوم الطبيعية،

وستكون مدّعياتك باطلة ومُخْجِلَة.. وسوف يجيبه الخصم: لا يمكن أن أثبت لك ذلك من خلال النصّ الديني، بل الإثبات عندي هو علميٌّ بحت، بالمعنى المعاصر لكلمة (علمي)، فهل سيصل نقاشهم إلى نتيجة في هذه النقطة؟!

إنّ المفترض هنا ليس أن يفرض شخص على آخر أن يقنعه بطريقته، بل أن يتناقشا في ما هي المصادر المعتمدة للوصول إلى نتائج في القضيّة الفلانية؟ فهل النصّ الديني مصدرٌ معرفي في قضايا التاريخ والكون أم لا؟ وهل العلوم الطبيعيّة مصدرٌ معرفي في قضايا الغيب أم لا؟ فالبحث مركزه هنا، وما لم ينتقل الحوار إلى هذه النقطة، فإنّ كلّ أو أغلب الحوارات التي من هذا النوع ستبدو تكراريّة وجدليّة ذات طابع تنافسي أو سياسي فقط.

ومن هنا، فإنّ عالم الأحياء الذي لن يقتنع بتحوّل العصا إلى حيّة ـ رغم أنّه لم يكتشف كلّ حقائق الكون بعدُ ـ لا يعني عدم اقتناعه ضعف الفكرة الدينية بالضرورة، كما أنّ عدم اقتناع الديني بفكرة الجينات الوراثية لأنها ليست موجودة في القرآن مثلاً لا يفرض على عالم الأحياء ضعفاً أو تراجعاً عن قناعته أو هزالاً في فكرته؛ لأنّ العجز عن إقناع كلّ طرف للآخر ليس سببه ضعف فكرته بالضرورة، بل سببه أنّ الآليّات التي اعتمدها كلّ طرف مختلفة عن الآخر، فهذا مثل شخص يقول: أثبتوا لي أنّ زيداً قتل عمرواً من خلال سماعي لصوت الملائكة، فهل إذا عجزنا عن تلبية طلبه فهذا معناه أنّ فكرتنا باطلة؟! أم أنّ الموضوع يجب أن يتمّ النقاش فيه على مستوى إقناعه أوّلاً بأن إثبات هذه القضية قضائيّاً لا يجب أن يكون عبر سماع صوت الملائكة فقط.

نعم، لو قدّم العلم معطيات تثبت بطلان الإخبار الديني في القصص، فهذا

شيء آخر مختلف تماماً، فلا ينبغي الخلط بين الأمور.

٥٥٧ . معنى «الموت أولى من ركوب العار، والعار أهون من دخول النار»

✍ السؤال: القول المنسوب إلى الإمام الحسين عليه السلام: «الموت أولى من ركوب العار، والعار أهون من دخول النار» إن كان صحيحاً، ما معناه؟

● المراد هو أنه يفضّل الموت على كلّ ما يجلب العار، وهو كلّ شيء يلزم أن يعيّبه الآخرون به أو يسبّوه ويجلب له الدنيّة والذلّة والمهانة. كما يفضّل المهانة والدنيّة والعار وكلام الناس بنقصٍ فيه على دخول النار، فالضرر الدنيوي أولى من الضرر الأخروي وأهون.

يريد بذلك أن يقول بأنّ الإنسان إذا وقف أمام خيارين: خيار العار والمذلّة والمهانة والضعة والفرار والاستسلام، وخيار الموت عزيزاً، فإنّه يفضّل خيار العزّة والكرامة على خيار العار والنقص، تماماً كالذي يدافع عن عِرضه فيموت ولا يفرّ مسلّماً عرضَه للمعتدين، فإنّه يكون قد فضّل الموت على العار والشنار، فالحسين يريد هنا أن يقول بأنّ ما يقوم به ولو أدّى إلى موته، لكنّه خيرٌ له من أن يعيش حياةً مهينة ومذلّة تعيبه وتنقص من قدره وشأنه، وخيرٌ له من أن يفرّ أو يستسلم.

ثم يكمل الإمامُ كلامَه للذين قد يقولون له بأنّك بموتك تضع نفسك وعيالك ونساءك في العار والعيب والهزيمة فتموت شرّ موتة، فيقول لهم بأنّ العار عنده خيرٌ من دخول النار، فلا يريد أن يدخل النار لكي لا يعيّب بعيب دنيوي، بل يفضّل العيب الدنيوي الذي قد يلحق به على العيب الأخروي. وهو

معنى قوله في موضع آخر ـ على ما جاء في الرواية ـ بأنّه سيمضي إلى الموت ولا يرى فيه عيباً، بل العيب والذلّ أن تعيش في مذلّة ومهانة مرغماً على ما تفعل. وهو أيضاً معنى قوله في موضع ثالث: بأنّه لا يرى الموت إلا سعادة ولا يرى الحياة مع الظالمين إلا برماً، أي ضجراً ومللاً، فالبقاء مع الظالمين ـ ولو في سلامة ـ موجبٌ للتبرّم والضجر وانعدام لذّة العيش، أمّا الموت في وجههم فهو اللذّة والسعادة عنده. فالموت عند الحسين أفضل من العار الذي هو ـ أي العار ـ أفضل من النار. والحسين بهذا كلّه كأنّه يعرّض أيضاً بالذين تركوه وخذلوه ووقفوا ضدّه، والله العالم.

٥٥٨ ـ تناقض مفترض بين روايات نفي أمّيّة النبي وبين النصّ القرآني

السؤال: ينقل عن الإمام الرضا عليه السلام أنّ النبيّ الأعظم محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلّم ليس بأمّي ـ لا يقرأ ولا يكتب ـ بل هو يعرف القراءة والكتابة، وإلا لو كان أمّيّاً لما بُعِثَ لأمّيين قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾.. فمعنى الأمّي ـ حسب تعبير الإمام الرضا ـ هو من انتسب (لأمّ القرى)، فأكثر من واحد يطلق عليهم (أميّون) نسبة لمكّة أو أمّ القرى.. لكنّ السؤال الوارد هنا: لو كان النبيّ يقرأ ويكتب، وعلمه من الله تعالى، وليس على يدي بشر قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾، فكيف يتوافق ذلك مع الآية: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٨)؟ ألا تلاحظون بأنّ هذه الآية تنفي القراءة والكتابة عن النبيّ؟! إذ لو كان يعرف القراءة والكتابة لاحتجّ عليه المشركون أو (المبطلون) وقالوا: إنّ هذا الكتاب من عندك أنت ألّفته لذلك لا نقبله، لكن ما يظهر هو

العكس، فقد كان الناس على علمٍ بأنّ النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم لا يقرأ ولا يكتب.. ما هو ردّكم؟ وفقكم الله لكلّ خير وحفظكم من كلّ مكروه.

● انقسم المسلمون فريقين في قضيّة أمّية النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم:

ففيما ذهب فريق ـ وهو مشهور جدّاً ـ إلى أنّ النبيّ كان أميّاً، بمعنى لم يكن يعرف القراءة والكتابة، مستدلاً بمثل قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾ (العنكبوت: ٤٨).

قال فريقٌ آخر بأنّ النبيّ كان أميّاً بمعنى أنّه لم يدرس عند أحد، ولم يسبق له أن كتب أو قرأ نصّاً مسطوراً، وهذا غير أنّه لا يعرف القراءة والكتابة بتعليمٍ من الله سبحانه، من هنا قالوا بأنّ (وما كنت تتلو) تفيد دخول (كان) على المضارع، وهو ما يفيد في اللغة العربية نفي الفعل أو العادة، لا نفي القدرة أو المعرفة، فعندما أقول: ما كان زيد يأتينا، دلّ ذلك على نفي عادته أو فعله، وأنّه ما كان يأتي، لا أنّه ما كان يمكنه أن يأتي، أو ما كان يعرف أن يأتي.

وبهذه الطريقة ذهب القائلون بعلم النبيّ بالقراءة والكتابة إلى أنّ الاحتجاج على قريش وأهل مكّة كان بما يعرفونه من أمر النبي، وهو أنّه ما درس عند أحد، إذ مع قلّة عدد الذين يعرفون القراءة والكتابة في مكّة، كان من المفترض أن يُعرَف ويميّز الذين يعرفون القراءة والكتابة عن غيرهم، ويشيع أمرهم بين أهلهم وقومهم في مجتمعٍ صغير كمكّة. يضاف إلى ذلك، أنّ النبيّ ما كان يُعرف عنه أنّه يهتمّ بالكتب، فلم تكن لديه مكتبة، ولا كان يستنسخ الكتب، وهذا يعني أنّ قريشاً سوف تتأكّد من أنّ النبيّ ما جاء بهذا الذي أتى به من استنساخ، إذ لو كان كذلك لكان يفترض أنّ محمداً يُعرف بالاهتمام بأمر الكتب، أو شوهد ولديه كتاب يقرؤه أو يستنسخه، حتى إذا بلغ من العمر أربعين سنةّ مثلا ادّعى

أنّه نبي، وما دعواه سوى هذه المعرفة التي أتى بها من الكتب السماوية السابقة مثلاً، وعلى حدّ تعبير الدكتور محمد عابد الجابري رحمه الله ـ على ما ببالي ـ فإنّ الآية تنفي أن يكون النبيّ من أهل الكتب والمكتبات والقراءة والمطالعة، فلم يجدوا بين يديه كتاباً يطالعه أو مخطوطةً يستنسخها، فما بالهم يدّعون أنّ ما أتى به كان من الكتب؟!

وبهذه الطريقة يقول القائلون بعدم أمّية النبي بأنّ هذه الآية لا تريد نفي معرفته بالقراءة والكتابة أو نفي قدرته عليهما، بل تريد نفي كونه مهتماً بأمر الكتب قراءةً ومطالعةً ونسخاً وتلمّذاً وغير ذلك.

ولكنّ مجرّد أنّ هذه الآية لا تدلّ على أميّة النبيّ، لا يعني أنّ النبي لم يكن أميّاً، فعلى القائلين بعدم كونه أميّاً أن يثبتوا ذلك بالدليل، ولهذا وجدنا مناقشات وردود حول الروايات الواردة في نفي أميّة النبي، من حيث كونها قليلة العدد جداً، وضعيفة المصدر والإسناد، بحيث يصعب التأكّد منها، إلا إذا قلنا بالنظريّة الكلامية القائلة بأنّ النبي يعرف كلّ شيء، ومنه معرفته باللغات جميعاً، كما يرى ذلك جمعٌ من أهل السنّة والصوفيّة والشيعة، فإذا صحّ هذا المذهب الكلامي أثبتنا علمه بالقراءة والكتابة من الله، وهو علمٌ يُثبت نبوّته ولا يشكّك فيها؛ لأنّه من الله، وليس بالتلمّذ على يد الناس، فلا يتناقض مع الآية ومرادها هنا، فليلاحظ جيّداً.

هذا، والكلام في أميّة النبي طويلٌ جداً، وكُتبت فيه مساهمات عديدة، لاسيما في تفسير كلمة (الأمّي) الواردة في القرآن الكريم، وتفسير كلمة (الكتاب) بمعنى (الكتابة) عند بعضهم، في قوله تعالى: ﴿**وَكَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا ما كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتابُ وَلا الْإِيمانُ وَلكِنْ جَعَلْناهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشاءُ**

مِنْ عِبادِنا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيم﴾ (الشورى: ٥٢)، فلتراجع، كي لا نطيل.

٥٥٩ . معنى أنّ الصلاة إن قبلت قبل ما سواها وإن ردّت ردّ ما سواها

السؤال: أليس في قول النبي الأكرم عن الصلاة بأنّها إن قُبلت قُبل ما سواها وإن ردّت ردّ ما سواها، ما يفيد بطلان الصوم بالنسبة للشخص الذي لا يصلّي؟

● المتداول بين العلماء والباحثين في هذا الحديث وأمثاله أنّه بصدد بيان شروط القبول، فمعناه أنّ الله لو قبل الصلاة من العبد أعطاه عليها أجر المصلّين، وأعطاه أيضاً أجر سائر الأعمال، فيكون قبول الصلاة شرطاً في قبول سائر الأعمال من العبد، أو أنّ الصلاة لا تردّ بسهولة؛ لأنّ ردّها يساوي ردّ سائر الأعمال.

ومعنى قبول الصلاة وقبول سائر الأعمال هو احتساب أنّ العبد قد فعلها وقام بها، وأنّه من المصلّين، ويترتب على ذلك أنّه يثاب عليها عند الله تعالى، لكنّ هذا كلّه لا يعني أنّه لو لم يُقبل العمل فإنّ العبد يعاقب على تركه، فلو صلّى إنسانٌ صلاةً صحيحةً بالمعنى الفقهي لكنّها لم تكن مقبولةً عند الله مثلاً، كفاه وأجزأه وسقط عنه التكليف بالإعادة أو القضاء في الدنيا، كما لا يعاقب عقاب تارك الصلاة في الآخرة، لكنّه لا يعطى ثواب المصلّي، فلو كتب الله على كلّ صلاة ألف حسنة مثلاً فهذا الشخص لا يعطى هذه الحسنات، ولو كتب الله على تارك الصلاة العذاب المعيّن، فلا يعذّب هذا الإنسان هذا العذاب؛ لأنه ليس تاركاً للصلاة.

فهذا مثل شخص يقوم بإعطائك هديّةً، فقد تكون الهدية في مضمونها

وأسلوبها حائزةً على الشروط فتكون صحيحةً، وتسقط عن الشخص الذي قدّمها، لكن مع ذلك قد يكون الذي قدّمها قد فعل فعلاً قبيحاً في حقّ الشخص المهدى إليه قبل تقديمه لها، بحيث يرى المُهدى إليه أنّه لن يقبل هذه الهدية وسيردّها، رغم أنّها ـ من حيث هي هدية ـ مشتملة على تمام المواصفات المطلوبة، فالإهداء صحيح لكنّه قد لا يقبله الطرف الآخر.

فهناك ـ وفقاً لهذا الفهم للحديث وأمثاله ـ ثلاث حالات:

أ ـ حالة فعل الصلاة مع صحّتها وقبولها من الله تعالى، وهنا تقبل سائر الأعمال، وتكون النتيجة أنّ هذا الإنسان سقط عنه تكليف الصلاة في الدنيا، كما أنّه لا يعاقب في الآخرة، بل يُثاب على فعله للصلاة.

ب ـ حالة ترك الصلاة، فهنا لا يُثاب هذا الإنسان ثواب المصلّين؛ لأنّه لم يصلّ، بل يعاقب عقاب تارك الصلاة يوم القيامة، ويلزمه في الدنيا الإعادة أو القضاء.

ج ـ حالة فعل الصلاة وتكون صحيحةً، لكن لسبب أو لآخر لا يقبلها الله من العبد، ففي هذه الحال لا يجب عليه القضاء ولا الإعادة في الدنيا، ولا يعاقب عقاب تارك الصلاة، لكنّه لا يثاب ثواب فاعل الصلاة. فالقبول غير الصحّة، والردّ غير ترك الصلاة، والحديث عبّر بالردّ والقبول لا بالصحة وعدمها.

ونفس هذا المعنى يطرحه بعض العلماء في الروايات الشيعيّة التي تتحدّث عن عدم قبول أعمال تارك الولاية، فإنّه لا يعاقب يوم القيامة عقاب تارك هذه الأعمال، لكنّه لا يُثاب ثواب فاعلها. وهذا تفسيرٌ مشهور لهذا النوع من الأحاديث في باب الولاية والصلاة وغيرهما.

وما يلفت النظر في هذا الحديث أنّه يشير إلى أنّه لو قُبلت الصلاة قُبل ما

سواها من الأعمال، وقد فهم العلامة الشفتي في (تحفة الأبرار ١: ٨) من هذا المقطع أنّه لو قُبلت الصلاة فهي تجعل سائر الأعمال غير المقبولة مقبولةً، وهذه خاصية مهمة.

إلا أنّ فهم هذا المعنى من الحديث لا يبدو ظاهراً، بل الحديث يريد أن يقول: إنّ سائر الأعمال لو تمّت في حدّ نفسها فإنّ قبولها مشروط بالصلاة، لا أنها تقبل مع الصلاة ولو لم تكن مقبولةً في حدّ نفسها.

كما ومن الجدير أن يُشار إلى أنّ بعض صيغ الحديث ليس فيه كلامٌ عن الردّ، وإنما فيه كلامٌ عن قبول غير الصلاة مع قبول الصلاة.

ويبقى هنا موضوع وهو أنّه لو صلّى الإنسان صلاةً صحيحة فلماذا تردّ؟ هذا موضوع مهم، وهو يستدعي رصد كلّ النصوص القرآنية والحديثية التي تشير إلى قواعد ردّ الأعمال، وكذلك قواعد حبط العمل، مثل قوله تعالى: ﴿**إنّما يتقبل الله من المتقين**﴾، كما فهم ذلك بعض المفسّرين، ومثل رفع الصوت فوق صوت النبيّ، فليس ردّ الفعل أمراً اعتباطيّاً، بل يفترض أنّ له قواعد هي التي شلّت الصلاة أو غيرها عن أن تكون مقبولةً عند الله رغم كونها صحيحةً شرعاً، وقد ورد في النصوص أنّه لو صلّى الإنسان الصلاة مؤخراً لها فقد ضيّعها، وغير ذلك من النصوص التي لابدّ من رصدها لنعرف قواعد ردّ العمل عند الله، والمقام لا يسع التفصيل، ولعلّه تسنح لي فرصة أخرى لتفصيل قواعد القبول والردّ، وطرح معنى آخر مكمِّل لهما؛ إذ في النفس شيء من التفسير المتقدّم أعلاه والمتداول لمسألة القبول والصحّة والردّ، رغم أنّني أوافق على جزء منه.

٥٦٠ . الفرق بين (آيات الأحكام) و(أحكام الآيات)

السؤال: مرّ معي هذان المصطلحان فما هو الفرق بين (آيات الأحكام)

و(أحكام الآيات)؟

● آيات الأحكام هي تلك الآيات الموجودة في القرآن الكريم، والتي يُترقّب أن يكون لها دلالة على موقفٍ عمليّ للمكلّفين، وبعبارة أخرى: هي الآيات التي تتحدّث بشكل أو بآخر عن قضيّة شرعية أو قانونية في الإسلام، فهي لا تشمل تمام آيات القرآن الكريم، وإنما خصوص تلك الآيات التي لها بُعد دلالي عمليّ، والمشهور أنّها قريب من خمسمائة آية، وإن كان الأصحّ أنّها أكثر من ذلك.

أما أحكام الآيات، فهي مجموعة من الأحكام الفقهيّة التي تتعلّق بالتعامل:

أ ـ إمّا مع مجموع الآيات القرآنية (أو المصحف الشريف) بلا تمييز بينها، كحرمة مسّها بغير طهور، أو حرمة إهانتها وهتكها، أو حكم بيع المصحف مطلقاً، أو حكم بيعه لغير المسلم.

ب ـ أو مع بعض الآيات كوجوب السجدة لسماع أو قراءة آيات السجدة، أو وجوب قراءة البسملة وغير ذلك.

وعليه، فلا علاقة لمفهوم «آيات الأحكام» الذي يتخذه الفقيه مصدراً في الاجتهاد الفقهي، بـ «أحكام الآيات» الذي يجعل الآيات ـ كلاً أو بعضاً ـ موضوعاً لتكليفٍ شرعيّ لا يختصّ مجاله بالفقيه، بل يشمل مطلق المكلّفين.

كما أنّ عنوان «أحكام القرآن» قد يطلق في التراث الإسلامي على المعنيين معاً، أي آيات الأحكام وأحكام الآيات، فليُتنبّه لهذا الأمر.

٥٦١ . أين وصلتم في تدوين كتاب بديل عن (مفاتيح الجنان)؟

السؤال: أين وصلت جهود الشيخ حيدر حبّ الله لإصدار كتاب أدعية بدلاً من مفاتيح الجنان؟

● لم تبدأ حتى تصل إلى شيء، فلم يكن هناك عملٌ أساساً بشيء من هذا النوع، والخبرٌ شائعةٌ ليست صحيحة ولا أصل لها، ولعلّ منشأها ما كتبتُه سابقاً حول الإصلاح في كتب الأدعية والزيارات، فظنّ بعض الناس أنّني أعتزم القيام بتدوين كتابٍ بديل، وهذا غير صحيح، رغم أنّ الفكرة ليست خاطئة بنظري، فأنا أنفي أنّني قمت أو أقوم بشيء، ولكنّني لا أتبرّأ من الفكرة.

فمن حيث المبدأ لا يوجد ما يمنع من أن يقوم أحد ـ وفقاً لمعايير صحيحة أو تعبّر عن وجهة نظر تحظى بقدر من الصدقيّة ـ بتدوين كتاب أدعية وزيارات بديل عن كتاب المفاتيح؛ لأنّ كتاب المفاتيح ليس سوى تنظيم لما جاء في نصوص سابقة، ولم يخترع الرجل من عندياته دعاءً، بل كان له اجتهاده في اختيار الأدعية والزيارات والصلوات والمندوبات والأذكار، فأيّ مانع من إقدام آخرين على خطوة من هذا النوع، كما فعل السيد محسن الأمين في كتاب مفتاح الجنات، أو كما جاء في كتب أخرى كضياء الصالحين.. أو كما كان يعتزم السيد محمد باقر الصدر طبقاً لإحدى رسائله التي وجّهها لتلميذه السيد محمد الغروي حفظه الله؟

فهذه طرقٌ في التصنيف تقوم على وجهة نظر في تقويم الأحاديث مصدراً وسنداً ومتناً ووثاقةً ووثوقاً، ومن حقّ الجميع أن يقوموا بما يرونه صحيحاً، شرط أن يكون لهم تبريرهم المقنع أمام أنفسهم وضمائرهم، تبريراً يقوم على تقديم وجهة نظر، لا على مزاجيات واستحسانات.

٥٦٢ ـ تفسير تأخير ذكر الصلاة في حديث: «.. وقرّة عيني الصلاة»

السؤال: ما السبب في تأخير الصلاة في حديث الرسول الأعظم محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم: «أحبّ إليّ من دنياكم ثلاث: الطيب والنساء وقرّة عيني

الصلاة»؟ حيث نلاحظ أنّه ـ عليه وعلى آله الصلاة والسلام ـ قدّم الطيب وبعده النساء، وفي المرتبة الأخيرة جعل الصلاة؟

● يعتاد كثيرون على الاهتمام بالتقديم والتأخير في بيان الأمور في النصوص الدينية، ويبني كثيرون على ذلك نتائج، لكنّ اللغة العربيّة مفتوحة ـ في الرأي المشهور عند اللغويين ـ على كلّ الاحتمالات ما دام العطف بالواو، وليس بالفاء ولا بـ (ثم)، فلا يوجد في اللغة ما يفرض أن يكون التقديم لكون المقدَّم هو الأهم، بل قد يكون التأخير لما هو الأهم، وقد ذكروا في اللغة أنّ ذكر الخاص قبل العام يكون لإفادة أهميّته، وأنّ ذكر الخاص بعد العام يفيد الأهميّة أيضاً.

ولنفرض أنّ عندك ثلاثة أمور متساوية، فأنت مضطرّ ـ تكويناً ـ لأن تقدّم بعضها على بعض في بيانها، فلا يكون في البيان خصوصيّة إضافية مقصودة، فإن قام شاهد لغوي أو نحوه يمكنه أن يفسّر التقديم والتأخير لخصوصيّة معينة فهو جيّد، وإلا فلا داعي لإتعاب النفس بمثل هذه التأوّلات عند عدم قيام دليل عليها.

ولعلّ ـ وأؤكّد على كلمة (لعلّ) ـ الترتيبَ المشار إليه في الحديث أعلاه يرجع إلى أنّ الصلاة أقرب إلى الآخرة منها إلى الدنيا، فقدّم ما هو ألصق بالدنيا وأخّر ما هو أبعد عنها بحسب النظرة الأولى، كما ولعلّ مجيئ كلمة (قرّة عيني) يناسب التأخير؛ نظراً لكون ذلك موجباً لتطويل شرح الصلاة، فأنت تقول: جاء زيدٌ وخالدٌ وحبيبُ قلبي حسين، فدخول التوصيف ـ بالمعنى العام ـ هنا قد يناسب إيقاعيّاً التأخير، إذ قد يكون أجمل من قولك: جاء حبيب قلبي حسين وزيد وخالد، لاسيما وأنّ جعل (قرّة عيني) في بداية الحديث قد يوهم أنّ قرّة عينه هي الصلاة والطيب والنساء معاً، فأراد فصل الصلاة لكي تتميّز بأنّها قرّة عينه دون

النساء والطيب، كلّ هذا محتمل، وقد يرجّح الإنسان فيه ترجيحاً، لاسيما للوجه الأخير، لكنّ الجزم به غير مقدورٍ لي.

فإذا أردنا أن نطرح هنا فرضيّات، فلنبيّنها بأسلوب الترجيح لا الجزم، ما لم نملك معطى مؤكّداً موثوقاً في الدلالة اللغوية والعرفيّة والسياقيّة، وليكن هذا هو نهجنا في مثل هذه الحالات التي تتصل بها خلف سطور الكلام، لا التظنّي والتخرّص والتخمين والنسبة إلى الله ورسوله بلا علم، كما صار سائداً في الكثير من الأوساط، والعلم عند الله.

٥٦٣ . ظاهرة إهمال النقد السندي والمضموني لروايات المهدويّة!

السؤال: أعتقد أنّ العقيدة المهدويّة تعاني من مظلوميّة كبيرة، وهي إهمال التحليل والنقد السندي والمضموني للروايات الواردة في الإمام المهدي عجّل الله فرجه.. فبينما نجد أنّ باقي روايات الأئمّة المعصومين دخلت تحت مشرط ومبضع ومجهر النقد والتمحيص الروائي والسندي.. لا نجد هذا الأمر قد حصل مع الروايات المهدويّة، فكلّ رواية نأخذها وننشرها دون نقد السند والمضمون.. بل وصل الأمر الأخذ بروايات غير الشيعة، بل وحتى غير المسلمين، كالاستشهاد بالعهد العتيق والجديد وغيرهما.. فهل توجد دراسات للروايات المهدويّة على مستوى نقد السند والمضمون؟! الموجود في الأسواق والمكتبات هو تجميع جامع مانع للروايات المهدويّة دون مراعاة نقد السند والمضمون.. أنا ضدّ الإفراط والتفريط بين نكران كلّ الروايات المهدويّة باعتبارها أخبار آحاد، ولا اعتبار الروايات المهدويّة جميعها كلّها على مستوى واحد من الحجيّة، بل أراه أمراً بين أمرين ولكن.. رأيي ليس بحجّة أمام الله..

فسؤالي هو: ما هو الطريق الشرعي لاستيعاب الروايات المهدويّة بين مطرقة السند وسندان المضمون؟ كيف نتعامل مع الروايات الواردة في بحار الأنوار الجزء المهدوي، وموسوعة معجم أحاديث الإمام المهديّ، والمعجم الموضوعي لأحاديث الإمام المهدي؟ أنا جدّاً محتار عن مدى القيمة المعرفيّة لدراسة سند ومضمون الروايات المعرّفة بالمهدويّة. هذا سؤال منهجي أرجو الجواب عليه؛ لأنّي جدّاً محتار، علماً أنّني إنسان جاهل..

● سبق أن تحدّثنا عن مثل هذا الموضوع، وأكّدنا على صحّة التساؤل والفكرة التي ذكرتموها، ليس في موضوع المهدوية أو علامات الظهور ووقائعه فحسب، بل في مجمل النصوص العقديّة أيضاً والمسمّاة بروايات المعارف، وقد ضممت سابقاً صوتي إلى صوت الأستاذ محمد رضا الحكيمي الذي دعا مراراً لنهضة بحثيّة في روايات علم الكلام. إنّ المشكلة أنّ بعض الناس يريدون تحييد بعض الروايات عن أصول البحث بحجج وذرائع يطرحونها تمثل وجهة نظرهم في هذا السياق، فتسمع من يقول لك بأنّ الرواية الكلامية لا يجب التدقيق فيها، بينما تجدهم يبالغون في التدقيق في الرواية الفقهية التي قد تتصل بأمر جزئي بسيط. إنّه لخطر كبير أن يتمّ التساهل في مناهج الاستدلال الكلامي في مقابل التشدّد في مناهج الاستدلال الفقهي، وهذا قلب للمعادلة وللأولويّات.

إنّ الروايات الكلاميّة كلّها يجب أن تُجمع في موسوعة جامعة مع ذكر مصادرها وطرقها وأسانيدها وصيغها في المصادر المختلفة، وتُمَنهج على طريقة الحرّ العاملي في كتاب (تفصيل وسائل الشيعة) أو على طريقة كتاب (جامع أحاديث الشيعة)، ويصار عند مراجعة كلّ موضوع كلامي إلى الرجوع إلى الكتاب الكريم للتأمّل فيه وما يعطيه في هذا الموضوع الكلامي أو ذاك، ثم

العودة ـ بعد البحث العقلي الممكن أيضاً ـ إلى نصوص السنّة المنقولة، لرصدها وتحليلها وتفكيكها من حيث القيمة المعرفيّة، والكشف عن عناصر قوّتها وضعفها، وتمييز بياناتها وألسنتها وحدود دلالاتها وحالات التعارض القائمة بينها لو كانت، وعرض هذه السنّة على قاطع العقل ودلالات الكتاب الكريم، والسعي للكشف ـ في سلسلة المصادر والأحاديث لهذه الرواية أو تلك ـ عن احتمالات وضعها من خلال طبيعة أسماء الرواة الواردة فيها وتاريخهم، ومن خلال توافر السند لروايات هذا الموضوع أو ذاك في مقابل كثرة المراسيل التي توحي بمشكلة وضع أحياناً؛ لأنّ الإرسال الكثير قد يوحي أحياناً بإرادة الوضع، فتمّ حذف الأسماء وهكذا.

لقد تحدّثنا في أكثر من مناسبة عن أنّ الفقهاء المتأخّرين قد أتقنوا عملهم إتقاناً يُشكرون عليه، فتجدهم في أيّ بحثٍ فقهي يراجعون الكتاب والسنّة ويضعون نصب أعينهم النصوص الحديثية، ويفكّكونها، وينتقدونها مصدراً وسنداً ودلالة، ويرجّحون بعضها على بعض أو يجمعون بينها بتوفيقٍ معقول، لقد أتقن الفقهاء عملهم مهما كانت وجهة نظرنا في إمكانية تطوير الدرس الفقهي عندهم، وقد نظّموا طرائق البحث والاستدلال عندهم في القرون الأربعة الأخيرة تنظيماً رائعاً، فجزاهم الله خيراً، وكانت دعوتنا إلى أن تحذو العلوم الدينية الأخرى ـ كعلم الكلام ـ حذوَ الفقه الإسلامي في تنظيم البحث، والتشدّد فيه وترك التساهل، والبعد عن الخطابيّة والعاطفة والحشد العشوائي، والتدقيق والتمييز بين الأمور والنصوص، هذه هي دعوتنا المتواضعة، نسأل الله تعالى أن يأخذ بيد العلماء كافّة لنهضة بحثية جادّة في تلك العلوم أيضاً، وهي نهضة بدأنا نرى مؤشراتها عند بعض العلماء مؤخّراً والحمد لله.

ولا مانع، بل إنّني أدعو مراراً، لأن تكون هذه الموسوعة الحديثية الكلاميّة غير مقتصرة على الحديث الشيعي الإمامي، بل تشمل كلّ الروايات الإسلاميّة المتصلة بالموضوع الكلامي، سواء عند الإماميّة أم السنّة أم الزيدية أم الإباضية أم غيرهم؛ ليكون الباحث على دراية وتأمّل ووعي بكلّ التراث الحديثي الإسلامي (بل وحتى غير الإسلامي) في الموضوعات الكلاميّة أو شبه الكلاميّة، وله الحقّ بعد ذلك في اختيار ما يراه الصواب من هذه المجموعات الحديثية، أو أن يكون ذلك موجباً لتعاضد الحديث بين روايات المذاهب، فيفضي ذلك إلى تقوية الحديث أيضاً.

ولا بأس أن أشير هنا إلى نقطة مهمّة ومثيرة وهي روايات علامات الظهور، إذ يبدو لي غريباً بعض الشيء أنّ بعض الإماميّة يُبدون تحفّظاً هائلاً على استقدام الأحاديث السنيّة إلى التراث أو التداول الإمامي، ويرون ضرورة الفصل بين الحديث الإمامي وغيره، كما هي الحال عند كثيرين من علماء وأبناء المذاهب الأخرى في حقّ الحديث الإمامي، فالأصالة في العقل المذهبي هي للحديث المذهبي لا غير.

لكنّ الملفت أنّ الكثير من الإماميّة (المتأخّرين) باتوا يدمنون تداول روايات الظهور وعلاماته، والكلّ يعرف أنّ الكثير إن لم يكن أغلبية روايات علامات الظهور وآخر الزمان سنيّة وليست شيعيّة، وأنّ قدماء الشيعة ـ باعتراف بعض العلماء المذهبيّين المعاصرين ـ لم تكن لديهم ثقافة متابعة علامات الظهور، ولا تجد كثيراً في كتبهم أبواباً للاهتمام بهذا الموضوع وتدوين رواياته، فما هذه الغرابة أن كُسر القيد عن الحديث غير المذهبي ورحّب به في الوسط المذهبي في هذا الملفّ بالذات بحيث باتت روايات علامات الظهور غير الإماميّة شائعة جداً في

التداول الشعبي العام! هذا أمر ملفت بعض الشيء.

لا أقول: ذروا هذه الروايات لأنّها سنيّة، بل أتحدّث عن المفارقة في أداء البعض، وإلا فإنّ رأيي هو استحضار هذه الروايات لكن بين يدي الباحثين لدراستها وتقويمها، لا أن تترك للتداول الشعبي دون دراسة أو مراجعة أو توضيح لتخلق ـ دون ضبط علمي ـ وعياً شعبيّاً كبيراً، إلى حدّ أن بعض العلماء حفظه الله اضطرّ مؤخّراً للخروج الإعلامي، كي يقول بأنّ ما يجري في العراق ليس هو السفياني، تخوّفاً منه ـ فيما يبدو لي ـ من تداعيات روايات السفياني على معنويات الناس والمقاتلين، بما قد يترك تأثيراً سلبيّاً على مجريات الأوضاع العسكريّة الميدانيّة، الأمر الذي يدلّ على حجم حضور وتأثير هذه النصوص في تفاصيل معطياتها على الحالة العامّة، وهو ما يشدّد أكثر على ضرورة دراستها علميّاً وتوعية الناس بشأنها من قبل العلماء والباحثين الكرام.

وقد وجدنا مؤخّراً من بدأ يتحدّث عن تحليل خاص في روايات الظهور، وأنّ فيها روايات صادقة، وفيها روايات أمويّة حسب تعبيرهم (ويمثلون لذلك بروايات سيطرة السفياني على العراق، وأنّها روايات أموية تتناغم وأحلام الأمويين). وبصرف النظر عن صحّة هذا التحليل الجزئي هنا أو هناك، لكنّه يعني لي أنّنا قد نكون بدأنا بعمليّة غربلة لنصوص علامات الظهور، ونأمل أن تأخذ هذه الغربلة مسارها الصحيح بطريقة علميّة موضوعيّة متقدّمة إن شاء الله.

٥٦٤ . رواية «المرأة إذا أحبّتك آذاتك وإذا أبغضتك خانتك»!

السؤال: ما مدى صحّة الرواية التالية عن أمير المؤمنين عليه السلام: «المرأة إذا

أحبّتك آذتك، وإذا أبغضتك خانتك، وربما قتلتك، فحبّها أذى، وبغضها داء بلا دواء»؟

● الكلام عن هذا الحديث من ثلاث جهات:

الجهة الأولى: في مصدره، ولم أعثر عليه في أيّ مصدر من مصادر الحديث والتاريخ والتفسير والفقه عند المسلمين قاطبة، إلا كتاباً واحداً وهو (شرح نهج البلاغة ٢٠: ٢٩١)، لابن أبي الحديد المتوفّى عام ٦٥٦هـ، أي بعد شهادة الإمام علي بأكثر من ستة قرون، فكيف غاب هذا الحديث كلّ تلك الفترة، ولم نجده إلا عند ابن أبي الحديد المعتزلي؟ ومن أين حصل عليه؟

الجهة الثانية: في سنده والطريق، وهو بلا سند أساساً كما هي عادة ابن أبي الحديد، حيث يُرسل الأحاديث كثيراً بلا أسانيد، وعليه فمن الصعب جدّاً التثبّت من صدور هذا الحديث بعينه.

الجهة الثالثة: في متنه وفقهه، وهنا نسأل: ما الغرض من وراء هذه اللغة المطلقة التي جاءت في هذا النصّ؟ **يوجد ثلاثة احتمالات في تفسير ذلك:**

الاحتمال الأوّل: أن يراد منه الإطلاق الحقيقي، بحيث إنّ حال كلّ النساء ذلك، وهذا واضح البطلان والفساد.

الاحتمال الثاني: أن يراد من إطلاقه المبالغة في الكثرة أو بيان الغلبة، وأنّ هذا هو حال أغلب النساء، أو أنّه كثير جدّاً. ولست أدري هل أغلب النساء إذا أحبّت آذت، بحيث لا نشير إلى أنّها إذا أحبّت نفعت؟! وهل أغلب النساء تخون إذا بغضت، مهما فسّرنا الخيانة؟! ولماذا لا نجد مثل هذا في الرجال حديثاً يتكلّم بهذه الطريقة؟ وكأنّ الرجال رُسُل السماء إلى الأرض، فكلّهم منزّهون! (مع العلم أنّ هذه الروايات كلّ رواتها رجالٌ، فليلاحظ هذا الأمر جيّداً، وقد

تحدّثت عن ذلك عند بحثي عن مسألة تقليد المرأة، حيث يؤثر في القوّة الوثوقيّة بهذه الأحاديث نتيجة احتمال المصلحة بالنسبة للرواة هنا لكي يكذبوا) مع أنّ الرجال تكثر فيهم المعاصي والمفاسد وتغلب فيهم الشهوة واللهث خلف النساء، فلماذا جاءت هذه الأحاديث لتنسى كلّ هذا الواقع الذكوري، ولا تشير إليه إطلاقاً ـ تقريباً ـ بوصفه ظاهرة سلبية ذكوريّة، بينما أتت في المقابل (وأغلبيّتها الساحقة روايات بلا أسانيد أو ضعيفة الإسناد) لكي تتحدّث عن المرأة بوصفها جنساً خبيثاً من الناحية الأخلاقيّة (وهذا غير روايات نقص العقل فهي موضوع آخر)، فهل التديّن في الرجال أكثر منه في النساء؟! وإذا سقطت النساء في الحسد والغيرة والتباغض بينهنّ، ألم يسقط الرجال في الكثير الكثير من مثل هذا على مستوى مساحة عملهم في العمل والسياسة والمال والسلطة والوجاهة وغير ذلك؟!

الموضوع يحتاج لكلام طويل، لكن أكتفي بهذا في التعليق على هذا الحديث بخصوصه، حيث إنّ هذه التساؤلات تربك إمكانية الوثوق بصدور مثل هذه الأحاديث التي تدين المرأة أخلاقيّاً بوصفها امرأة، لاسيما بعد ضعف أسانيد أغلبيّتها الساحقة.

الاحتمال الثالث: أن يراد بيان الاقتضاء، وأنّ الحالة الأوليّة في المرأة هي هذه، حتى لو لم يكن الأمر كذلك في الخارج دائماً ولا غالباً.

وسؤالي الاستفهامي حول الاحتمالات الثلاثة هذه وأمثالها، هل تتوافق مع الواقع؟ وهل تتوافق مع قوله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (الروم: ٢١)؟! ألا تقدّم هذه الآية النساءَ مسكناً للرجال وليس

مكاناً لخيانة الرجل وأذيّته بوصف ذلك هو الطبع الأوّلي الذي تخرج المرأة والرجل عنه بالسلوك الخاطئ لا بالتكوين أو المقتضى الأوّلي للأمور؟ ألا تجعل هذه الآية العلاقة بين الطرفين علاقة مودّة ومحبّة منهما لبعضهما، فكيف انقلبت محبّة ومودّة المرأة التي تُحدّثنا عنها الآية ضمناً، إلى خيانة وقتل وأذيّة، كما يريد هذا الحديث أن يقول لو فسّرناه بالدوام أو الغلبة أو الاقتضاء الأوّلي؟! وهل يتوافق هذا مع تكرّر ذكر القرآن بأنّ المرأة خلقها الله من أنفسكم، فهي مثلكم ومنكم؟! وهل يتوافق هذا مع عرض القرآن للمرأة تارةً بوصفها ترتكب الشرّ مثل امرأة العزيز وزوجة نوح وزوجة لوط، وأخرى تفعل الخير والصلاح مثل زوجة فرعون ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها؟!

فإذا وضعنا هذا المركّب القرآني (وغيره من الآيات) لا نجد استخلاصاً لصورة سلبية دائميّة أو غالبيّة أو اقتضائية تنحصر في المرأة دون الرجل، ولهذا عندما يتكلّم القرآن عن أغلب الناس وأكثر الناس فهو يتكلّم بصورة يُشرك فيها المرأة مع الرجل، ولا يقدّم لنا المرأة على أنّها تمتاز بحالة خاصّة في الخسران أو الانحراف، بل إذا كان هناك حالة سلبية فهي مشتركة.

هذا، وهناك تعليقات متعدّدة على هذا اللون من الأحاديث نتركها لمناسبة أخرى، وقد تعرّض لها العديد من العلماء المتأخّرين، وأنصح هنا بمراجعة الجهود المتفرّقة لكلّ من: العلامة الطباطبائي، والشيخ جوادي آملي، والشيخ محمد هادي معرفت، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والشيخ مهدي مهريزي، والشيخ مرتضى مطهري، والدكتور علي شريعتي، والشيخ إبراهيم الجناتي، والشيخ يوسف الصانعي، والسيد محمد الموسوي البجنوردي، وغيرهم من العلماء والباحثين الكرام الذين فنّدوا هذا

اللون من القراءات لموضوع المرأة في الحديث الشريف، ما لم يذهب شخص إلى ممارسة تأويل لهذه الأحاديث.

والنتيجة: إنّ هذا الحديث غير معتبر وفقاً لقواعد النقد المتني والسندي ومعايير الصنعة الحديثية، والله العالم.

٥٦٥ . معنى عزاء الله في حديث: «يا أختاه تعزّي بعزاء الله»

السؤال: ما معنى قول الإمام الحسين لأخته: «يا أُختاه، تعزّي بعزاء الله»؟

● التعزية تارةً نُرجعها للانتماء والنسبة، وأخرى للأمر بالصبر والتصبّر:

١ ـ يمكن في تفسير هذه الكلمة أن يكون المراد التعزية من الاعتزاء، وهو في اللغة الانتماء والانتساب والادّعاء، فعزوته إلى أبيه أي نسبته إليه، ومنه العزو الذي يرد في كلمات المؤلّفين والباحثين والكتّاب، أي النسبة والإرجاع إلى مصدر أو مرجع، وقد كانت العرب تتعزّى بعزاء الجاهليّة، فتنتسب للقبائل والعشائر والجدود والآباء وتتفاخر بذلك أو تنادي بقبائلها عند المصائب فتقول: واقريشاه، مثلاً. ومنه الحديث النبوي: «من تعزّى بعزاء الجاهلية..»، الوارد في مقام ذمّ التعزية بعزاء الجاهلية.

فإذا أخذنا هذا المعنى اللغوي لجذر الكلمة يصبح معنى التعزّي بعزاء الله هو أن تُرجع الأمور إلى الله وتنسبها إليه، فتقول عند المصيبة: إنّا لله وإنّا إليه راجعون ولا حول ولا قوّة إلا بالله العلي العظيم، وهذا تقدير الله، وهذه إرادة الله و.. وأمثال هذه الكلمات، فالنصّ يأمر فيه الإمام الحسين أخته بأن يكون عزاؤها هو عزاء الله، فتنسب الأمور إلى الله تعالى وتُرجع الأقدار إليه، مما يعني الحثّ على

الرضا والتسليم بقضاء الله سبحانه وتوجيه الدعاء إليه.

٢ ـ وثمّة تفسير يذكره مثل الشيخ الطريحي (١٠٨٥هـ)، يرى فيه أنّ المراد بعزاء الله هو تعزية الله إيّاه، فأقام الاسم مقام المصدر (مجمع البحرين ١: ٢٩٠)، فكأنّ المراد الصبر الآتي من الله سبحانه له بتسليته للعبد ودعوته له للتصبّر، ولهذا تقول في اللغة: عزّيتُ فلاناً إذا أمرتُه بالصبر، فعزاء الله هو أمره لنا بالصبر عند المصائب. وقد فسّره بعضٌ بأنّ المراد بعزاء الله هو ما بيّنه الله في القرآن في حقّ الذين تصيبهم مصيبة وأنّهم يقولون: إنّا لله وإنّا إليه راجعون.

وعليه، فالحسين يأمر أخته بأن يكون عزاؤها هو ذلك العزاء الذي أمرنا به الله تعالى من التصبّر وإرجاع الأمور إليه والرضا بقضائه والتسليم. وبهذا يكون المعنيان المحتملان هنا مرجعهما إلى أمر واحد تقريباً.

٥٦٦ . وثاقة محمد بن خالد البرقي، توقّف وتحفّظ

✍ السؤال: ذكرتم في بعض أجوبتكم أنّكم لا ترون ثبوت وثاقة محمد بن خالد البرقي، مع أنّه يوثقه العلماء، فما هو الوجه في توقّفكم فيه؟

● تظلّ دراسة حال محمد بن خالد البرقي مهمّة من ناحية وجود العديد من الروايات له في المصادر الحديثية، وهناك انقسام في الرأي بين العلماء إزاء توثيقه وتضعيفه، فمن وثق اعتمد ـ بالدرجة الأولى ـ على كلام الشيخ الطوسي، فيما اعتمد من ضعّف على كلام النجاشي، ولدراسة حاله لابد من تحليل مبررات التوثيق والتضعيف للتوصل إلى نتيجة في حقّه. وأنقل لكم أهم النصوص هنا، ثم أبيّن لكم ـ باختصار ـ بعض التعليقات:

قال النجاشي: «محمّد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمّد بن عليّ البرقيّ..

وكان محمّد ضعيفاً في الحديث، وكان أديباً، حسن المعرفة بالأخبار وعلوم العرب، وله كتبٌ» (رجال النجاشي: ٣٣٥). أمّا الشيخ الطوسي فقال: «محمد بن خالد البرقيّ، ثقة..» (رجال الطوسي: ٣٦٣). وقال الشهيد الثاني: «وأمّا رواية سعيد بن يسار فهي أجود ما في الباب دليلاً، ولكنْ في طريقها البرقيّ مطلق، وهو مشتركٌ بين ثلاثة: محمّد بن خالد، وأخوه الحسن، وابنه أحمد، والكلّ ثقات على قول الشيخ أبي جعفر الطوسيّ، ولكنّ النجاشيّ ضعَّف محمّداً، وقال ابن الغضائريّ: حديثه يعرف وينكر، ويروي عن الضعفاء، ويعتمد المراسيل. وإذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدَّمٌ، وظاهرُ حال النجاشيّ أنّه أضبط الجماعة، وأعرفهم بحال الرجال» (مسالك الأفهام ٧: ٤٦٧).

وحاول جماعة من العلماء حلّ التعارض بين كلام الطوسي والنجاشي بما بيّنه واعتمده السيد الخوئي فيما بعد، حيث قال: «.. قد عرفتَ من الشيخ توثيق محمّد بن خالد صريحاً، ولكنّه مع ذلك قد توقَّف بعضهم في توثيقه، بل تعجَّب بعضهم من ترجيح العلاّمة قول الشيخ على تضعيف النجاشيّ مع أنّه أضبط وأتقن. ولكنّ الصحيح أنّ العلاّمة لم يرجِّح قول الشيخ على قول النجاشيّ، وإنّما ذكر اعتماده على قول الشيخ من تعديله؛ لأجل أنّ كلام النجاشيّ غير ظاهر في تضعيفه، وإنّما التضعيف يرجع إلى حديثه؛ لأجل أنّ محمّد بن خالد كان يروي عن الضعفاء ويعتمد على المراسيل، كما صرَّح به ابن الغضائريّ، وحينئذٍ يبقى توثيق الشيخ بلا معارِض» (معجم رجال الحديث: ٧٢ ـ ٧٤).

ولنتوقّف قليلاً هنا عند مبرّرات توثيق محمد بن خالد البرقي ـ من خلال كلمات العلماء ـ وهي عدّة أمور:

الأوّل: إنّ محمد بن خالد البرقي كثير الرواية، وكثرة الرواية دليل الوثاقة عند

بعض علماء الرجال.

والجواب إنّ كثرة الرواية ليست دليل الوثاقة؛ حيث لا يبعد أن يُكْثر الكذاب من الرواية، فضلاً عن أن يكون ذلك أمراً مستحيلاً، وتداول روايات الكذّاب في الوسط الحديثي هو الآخر ليس بالأمر الغريب، لا عقلاً ولا عادةً، كما اختاره الكثير من علماء الرجال، فكم من راوية شهدوا عليه بالوضع والكذب ولكنّ له الكثير من الأحاديث في كتب الحديث.

الثاني: إنّه قد روى عنه الأجلاء من الرواة، ورواية الأجلاء دليل وثاقة من يروون عنه، حيث يبعد أن يرووا عن غير الثقة، كما ذهب إلى هذه النظرية بعض علماء الرجال.

والجواب إنّ الرواة ـ الكبار منهم والصغار ـ كانوا متعدّدين في السليقة والطباع والأمزجة والقناعات، فبعضهم كان يجمع الروايات جمعاً بلا هدف تصنيفها وفصل غثها عن سمينها، وبعضهم كان متشدّداً في ذلك، وهذه طبيعة الأشياء وعادة الأمور، فمن أين لنا التأكّد من أنّ كل راوٍ ـ ولو كان جليلاً ـ لا يروي إلا عن ثقة أو حتى لا يكثر من الرواية عن غيره، نعم قد نستطيع التأكّد أحياناً أنّه لا يروي روايات كثيرة عن رجل كذاب معروف بالوضع يعلم هو بكذبه، أمّا غير ذلك فإثباته بالدليل مشكل جداً، سيما وأنّ هناك رواة عدّوا من الأجلاء كأحمد بن محمد بن خالد البرقي ـ إبن المترجَم هنا ـ وقد عُرف عنه أنّه يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل، حتى أخرجه أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري من قم لذلك، فمع وجود مثل هذه العيّنات من الرواة الأجلاء المشتهرين بالرواية عن الضعفاء، كيف يمكن الجزم بهذه الدعوى؟! فهذه الكبرى العامّة لا دليل عليها بوصفها قاعدة، خاصّةً وأنّ المتقدّمين لم يكن

معتمدهم سلسلة السند فقط، بل كانوا كثيراً ما ينظرون في المتن وفي تعاضد الأسانيد الضعيفة، وغير ذلك، ممّا فصّلنا الحديث عنه في كتابنا (نظريّة السنّة في الفكر الإمامي) وغيره. هذا والكثير من علماء الرجال لا يرون رواية الأجلاء عن شخص موجبة للتوثيق.

وهكذا الحال في وقوع محمد بن خالد البرقي في عقد المستثنى منه من نوادر الحكمة حيث حقّقنا في محلّه أنّ عقد الاستثناء يفيد التضعيف، لكنّ عقد المستثنى منه لا يفيده.

الثالث: ترضّي الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) عليه في كتبه، وقد ذهبت بعض النظريات الرجالية إلى أنّ الترضي شاهد توثيق.

والجواب إنّ الترضي على شخص له حالات عدّة في دلالته، وفي بعض هذه الحالات قد يحصل اطمئنان بأنّ هذا الترضّي كاشف عن التوثيق والتعديل، وفي حالات أخرى قد لا يكون الأمر كذلك؛ الأمر الذي يدلّ على أنّ الترضي ليس قاعدةً للتوثيق، وذلك أنّه قد يترضّى إنسان على مسلمٍ أو مشترك معه في المذهب؛ لكفاية عدم وصول خبر إليه عنه يفيد عدم عدالته أو وثاقته، فإنّ الترضّي نحو دعاء يحسُن في حقّ المسلمين الموتى، وليس بالضرورة إخباراً، فإذا لم يكن المترضّي معاصراً لمن يترضّى عنه، فأيّ مانع أن يترضّى عنه مرةً أو مرتين في كتابه؟! وما نقوله هو ما اختاره جمعٌ كبيرٌ من علماء الرجال في هذه المسألة.

الرابع: توثيق جماعة من المتأخّرين له، مثل العلامة الحلي وغيره، كما تقدّم.

والجواب بصرف النظر عن عدم اعتماد آخرين منهم أيضاً عليه كالشهيد الثاني، فإنّ ما ذكرناه مراراً هو أنّ توثيق المتأخّرين من العلماء لا قيمة له في حدّ نفسه، وإنّما المهم هو ملاحظة المستندات الاجتهادية التي وصلتنا منهم، فإنّنا

نعرف أنّهم اعتمدوا على المصادر التي اعتمدناها بعينها، لا على شيء أكثر من ذلك، فما هو الذي يميّزهم عنّا في ذلك؟! ومثل العلامة الحلي ـ فضلاً عمّن جاء بعده ـ تفصلهم عن عصر النصّ مئات من السنين، كما هو معروف. وعدم حجية توثيقات المتأخرين لعلّه هو المشهور بين علماء الرجال المتأخّرين.

الخامس: توثيق الشيخ الطوسي له في كتاب الرجال، وهذا يُثبت وثاقته.

وهذا الدليل هو أفضل الأدلّة هنا، فقد سبق أن نقلنا توثيق الشيخ الطوسي له، وهو من أئمّة الرجال، لكنّ المشكلة التي تظلّ هنا هي تضعيف الشيخ النجاشي في مقابل توثيق الطوسي، فلابد من النظر في هذا التضعيف؛ لمعرفة حال محمد بن خالد البرقي.

وهناك تفسيران لتضعيف النجاشي:

أحدهما: إنّه تضعيف للبرقي نفسه، وهذا ما يجعل توثيق الطوسي معارضاً بتضعيف النجاشي، والنتيجة ـ على أقلّ تقدير ـ سقوطهما، لاسيما مع اشتهار كون النجاشي أدقّ في علم الرجال من الطوسي، ومن ثم فمحمد بن خالد البرقي لم تثبت وثاقته.

ثانيهما: إنّه تضعيف لمن روى عنه البرقي، وذلك بالتمييز بين قوله: (ضعيف) وقوله: (ضعيف في الحديث)؛ فإنّ الأولى تضعّفه بنفسه وتسقط وثاقته، أمّا الثانية فهي تضعّفه في الحديث بحيث يكون معناها ـ أو تحتمل أن يراد ـ أنّه يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل، فتكون أحاديثه ضعيفه بهذا المعنى، ووفقاً لهذا التفسير يظلّ توثيق الطوسي على حاله بلا معارض، فتثبت وثاقة محمد بن خالد البرقي.

والذي يبدو لنا للوهلة الأولى أنّ جملة النجاشي غير واضحة في تضعيف

البرقي بنفسه؛ لانفتاحها على احتمالين، فيظلّ توثيق الطوسي قائماً مدعوماً بمجموعة مؤيدات لا ترقى إلى مستوى الدليل في نفسها، وهي الأدلّة الأربعة المتقدّمة، لكنّ التتبع يقوّي احتمال إرادة النجاشي التضعيف وسلب الوثاقة، وذلك أنّنا نجد في كتاب النجاشي هذا التعبير مستخدماً في مناخ من التضعيف الشخصي، فالنجاشي يقول في جعفر بن محمد بن مالك: إنّه «كان ضعيفاً في الحديث، قال أحمد بن الحسين: كان يضع الحديث وضعاً ويروي عن المجاهيل، وسمعت من قال: كان أيضاً فاسد المذهب والرواية، ولا أدري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة أبو علي بن همام، وشيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزراري رحمهما الله..»، (رجال النجاشي: ١٢٢). وقال في ترجمة سهل بن زياد الآدمي: «..كان ضعيفاً في الحديث غير معتمد فيه، وكان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب»، (رجال النجاشي: ١٨٥). ومن يقرأ سياق كلام النجاشي يعرف أنّ مراده التضعيف فلو لم يكن هذا مراده لماذا استغرب من بعض شيوخه الرواية عن الفزاري إذا لم يكن ضعيفاً ولم يكن يبني على وثاقته؟! فتأمّل جيداً.

واللافت أنّ هذا التعبير الأخير للنجاشي في حقّ سهل بن زياد الآدمي وضعه السيد الخوئي نفسه مع مجموعة تضعيفات أخرى في مقابل ما دلّ على توثيق سهل بن زياد، ثم حَكَمَ نهايةً بضعف سهل بن زياد وعدم حجيّة مرويّاته، وهذا يعني أنّه فهم منه التضعيف المقابل للتوثيق (معجم رجال الحديث ٩: ٣٥٦)، بل قد وجدنا السيد الخوئي في ترجمة عبد الله بن عبد الرحمن الأصم يذهب لضعفه، ويعبّر عن ذلك بقوله: (أقول: ظاهر كلام النجاشي أنه ليس بشيء، أنّه ضعيفٌ في الحديث، فلا اعتماد على رواياته) (معجم رجال الحديث ١١: ٢٥٩)، فقد استخدم رحمه الله نفس التعبير بمعنى الضعف الذاتي فيه، لا الضعف الذي

يجتمع مع الوثاقة، وهذا كلّه يشهد على أنّ هذه الجملة يفهم منها العرف ما ادّعيناه.

وممّا يشهد على ارتكازيّة هذا المعنى الذي ندّعيه ما قاله السيد الخوئي نفسه في ترجمة موسى بن سعدان الحناط، فبعد أن نقل الخوئي عن النجاشي قوله فيه: (ضعيف في الحديث، كوفي، له كتب كثيرة..)، قال: (أقول: إنّ توثيق علي بن إبراهيم يعارضه تضعيف النجاشي المؤيَّد بتضعيف ابن الغضائري إيّاه، فيصبح الرجل مجهول الحال، فلا يعتدّ برواياته) (معجم رجال الحديث ٢٠: ٥٠ ـ ٥١).

ولو تمّت متابعة كلمات الرجاليّين المتأخّرين لوجدنا غير واحد منهم يفهمون ما فهمنا، وأنّ السيد الخوئي إنّما ذكر هذا التفسير في موضعين فقط لفضّ التعارض بين الشهادات، وهما في محمد بن خالد البرقي ومحمد بن جمهور العمي.

يضاف إليه أنّ تعبير الضعف في الحديث وجدناه في كلمات علماء الرجال القدامى في مناخ من هذا الجو؛ حيث يذكر الكشي في رجاله النصّ التالي: «قال يحيى بن عبدالحميد الحماني ـ في كتابه المؤلف في إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام ـ: قلت لشريك: إنّ أقواماً يزعمون أنّ جعفر بن محمد ضعيف في الحديث، فقال: أخبرك القصّة. كان جعفر بن محمد رجلاً صالحاً مسلماً ورعاً، فاكتنفه قوم جهال يدخلون عليه ويخرجون من عنده، ويقولون: حدثنا جعفر بن محمد، ويحدّثون بأحاديث كلها منكرات كذب موضوعة على جعفر، يستأكلون الناس بذلك ويأخذون منهم الدراهم...»، (رجال الكشي ٢: ٦١٦).

بل نحن نجد أنّ الطوسي قال في «الفهرست» عن إبراهيم بن إسحاق، أبو إسحاق الأحمريّ النِّهاوندي: «كان ضعيفاً في حديثه، متَّهماً في دينه...».

(الفهرست: ٣٩ ـ ٤٠)، وهو نفسه قال عنه في كتاب الرجال: «إبراهيم بن إسحاق الأحمريّ النّهاونديّ، له كتبٌ، وهو ضعيفٌ»، (رجال الطوسي: ٤١٤)، وهذا يشكّل قرينة أيضاً على عدم الفرق بين «ضعيف» و «ضعيف في الحديث» عندهم، ما لم تقم قرينة واضحة.

مضافاً إلى استخدام النجاشي تعبير أنّ فلاناً كان ثقة في نفسه، لكنّه يروي عن الضعفاء، فلماذا لم يستخدم هذا التعبير هنا كما استخدمه في حقّ أحمد بن محمد بن خالد البرقي نفسه ابن المترجَم له هنا.

هذا كلّه يؤكّد أنّ هذا التعبير يرد في سياق تضعيف الشخص نفسه، لا تضعيف من يروي عنهم، علماً أنّني لم أجد هذا المصطلح في كلمات العلماء المتقدّمين يراد منه بالخصوص صراحةً التضعيف الذي فسّره أمثال السيد الخوئي. وهذا كلّه يدفعنا إلى الاقتناع بأنّ هذا التضعيف وإن احتمل لغوياً أن يفسّر بما ذكر، لكنّ المفهوم منه ـ لاسيما مع الإطلاق ـ الضعف في النقل، فيكون جرحاً، ولا أقلّ من أنّه يخدش في وثوقنا بكلام الطوسي في التوثيق، مع بنائنا على حجية توثيق الرجالي من باب الاطمئنان والوثوق (ويصعب الحصول عليهما في ظلّ معطيات من هذا النوع)، وليس من باب الحجيّة التعبّدية أو حجيّة خبر الثقة. ولهذا كانت النتيجة عندي عدم ثبوت وثاقة محمد بن خالد البرقي، والتوقّف في حاله بعدم الأخذ بما تفرّد بروايته، والله العالم.

٥٦٧ . صحّة ومعنى حديث: «عرفت الله بفسخ العزائم وحلّ العقود»

السؤال: ما معنى حديث: «عرفت الله بفسخ العزائم وحلّ العقود»؟ وهل هو صحيح؟

● ورد هذا الحديث ـ منسوباً إلى الإمام عليّ عليه السلام عند الشيعة، وإلى بعض السلف في كلمات بعض علماء السنّة ـ عند الشيخ الصدوق والشريف الرضيّ والفتال النيسابوري وغيرهم، وقد جاء بأكثر من صيغة، مثل: «عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم وحلّ العقود»، و «عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم وحلّ العقود ونقض الهمم» و «عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم وحلّ العقود ونقض الهمّة»، و «عرفت الله بفسخ العزائم ومنع الهمّة، لما أن هممت بأمر فحال بيني وبين همّتي وعزمت فخالف القضاء عزمي، علمت أنّ المدبّر غيري». وقد ألّف أبو طالب الزاهدي الجيلاني (١١٢٧هـ)، رسالةً في شرح هذا الحديث كما نسب إليه علماء التراجم والفهارس.

والحديث من حيث السند ـ وفقاً للتحليل السندي ـ لم يسند إلا عند الشيخ الصدوق بسندٍ فيه ابن بُطّة ومحمد بن خالد البرقي، وهما غير موثقين عندي، ولكنها ثقتان عند المشهور. وأمّا من حيث المضمون فيطرح فيه أكثر من تفسير، حتى أنّه اعتبر في كلمات البعض (د. أحد فرامرز قراملكي) برهاناً مستقلاً على وجود الله تعالى أو صفاته، فسمّاه برهان فسخ العزائم، ودعا لتشييده على فلسفة التجربة القدسية في علم الكلام الجديد.

وأهم تفاسيره المطروحة أو المحتملة:

التفسير الأوّل: إنّ المقصود بالعزائم ما يعزم عليه الإنسان، وكذلك العقود أي ما يعقد عليه قلبه، بمعنى النوايا التي تنعقد في قلبه لتحقيق متعلّقاتها، وهذا يعني أنّ هناك ظواهر نفسيّة تحصل في الإنسان وهي فسخ نواياه وما عقد عليه قلبه من تحقيق أمر ما أو فعل أمر ما، وهذه الظواهر النفسيّة تقع في النفس الإنسانيّة في بعض الأحيان دون مبرّر، بمعنى أنّك تنوي القيام بأمرٍ ما، لكن

وفجأةً ومن دون معطيات جديدة يتلاشى عندك هذا العزم وتذوب هذه النية وتفتر، فهذه الظاهرة النفسيّة لست أنت العلّة فيها، إذ المفروض أنّك لم تقصد ذلك وإنّما حصل عندك قهراً ففترت الهمّة، فإذا لم تكن أنت العلّة فلا بدّ من علّة أخرى فوقك هي التي أحدثت ذلك في نفسك، وليست إلا الله سبحانه، بعد عدم كون العلّة هي الأشياء المحيطة بك والتي لا تلج إلى باطن نفسك، ومن دون هذا الفرض يكون حدوث هذه الظواهر النفسيّة عندك كحدوث المعلول بلا علّة بعد فرض عدم كونك العلّة لها.

وهذا التفسير ينسجم مع بحوث المتكلّمين التي تعرّضوا فيها للخواطر القهريّة، حيث قالوا بأنّ الخواطر القهريّة التي تقع للإنسان لا بد أن تكون من الله؛ لأنّ الفرض أنّ العبد غير ملتفتٍ إليها، فلا يمكن أن يكون هو العلّة لها، وعليه يصبح هذا التفسير للحديث قريباً أو في معنى قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذا دَعاكُمْ لِما يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ**﴾ (الأنفال: ٢٤)، بناءً على أحد التفاسير المحتملة لهذه الآية الكريمة، وكذلك الحديث القائل: (يا مقلّب القلوب والأبصار).

التفسير الثاني: وهو عين التفسير الأوّل، لكن من دون حصر هذه الظواهر النفسيّة بتلك التي لا يُعرف سبب وجودها وحدوثها في النفس، بل الحديث شامل لكلّ الظواهر النفسيّة ولو التي نشأت عند الإنسان لسببٍ معروف ومعقول، فعلى التفسير الأوّل يكون الفاسخ للعزائم طرف آخر غير الإنسان، فيما على التفسير الثاني يمكن أن يكون الفاسخ لها هو الإنسان نفسه كما يمكن أن يكون طرفاً آخر غير الإنسان.

وبناء على التفسير الأوّل والثاني، يعود برهان فسخ العزائم إلى برهان

الوجوب والإمكان أو إلى برهان الحدوث وغيرهما من البراهين الراجعة إلى قانون العليّة واستحالة الدور والتسلسل، ولا يُصبح برهاناً جديداً على وجود الله تعالى، بل هو مجرّد تطبيق للقانون العام لبرهان الإمكان أو الحدوث اللذين تعرّض لهما الفلاسفة والمتكلّمون بالتفصيل، وربما لهذا لم يُدرج هذا الحديث في إطار دليل مستقلّ على وجود الله سبحانه، بل اعتبر بمثابة أحد تطبيقات البراهين الفلسفيّة الأخرى، إذ لا معنى لجعلة برهاناً مستقلاً بعد كونه مجرّد مثال باطني محسوس بالحسّ الباطن لقانون العليّة.

التفسير الثالث: أن يراد بيان أنّ الإنسان الذي لا تملك الأشياء من حوله السيطرة على ما في باطنه، وإن امتلكت السيطرة على جسده، يحصل أن يفقد السيطرة على باطنه فيتلاشى عزمه وتفتر همّته وتضيع نواياه وقصوده بغير قصد منه ولا إرادة، فيكتشف بذلك أنّ الأمور التي تحصل في نفسه هي من قوّةٍ أكبر منه، إذ هو يعرف أنّ ما حوله من الأشياء والحيوانات والبشر لا يدخلون إلى أعماق روحه للتصرّف فيها، فلابدّ أنّ الذي فعل ذلك هو قوّة استثنائيّة حقّقت هذا الأمر، وهي أقوى منه، ولها قدرة التأثير في ذاته بما لا يقدر عليه أحد آخر، فيكتشف من ذلك عجزه من جهة، ووجود قوّة روحيّة عميقة لها قدرة التأثير في أعماقه بطريقة لا يملك هو فيها القرار، فيكون الحديث بصدد الاستدلال على معرفة الله تعالى من هذه الزاوية، وهي الزاوية الروحية المنطلقة من العجز الإنساني.

وهذا التفسير يختلف عن سابقيه، ففي التفسير الأوّل والثاني كنّا نقول: هذه الظواهر النفسيّة وقائع خارجيّة لابدّ لها من علّة، وعلّتها حيث لم تكن الإنسان نفسه مثلاً فلا بدّ أن تكون الله تعالى، بينما في التفسير الثالث نحن نقول: هذه

الظواهر لا يراد منها اكتشاف وجود الله فحسب من خلال نظام العليّة والسببيّة، بل معرفة الله بأنّه القوّة الروحيّة القادرة على التصرّف في النفس الإنسانيّة بما يعجز الإنسان نفسه عنه، فالحديث يكشف حيثيات في معرفة الله لا جانباً واحداً وهو أصل وجود الله، فالله ـ في هذا الحديث ـ هو القوّة الغيبيّة القادرة على التصرّف في باطن النفس الإنسانية بطريقة خفيّة، لا يقدر عليها أحدٌ في العالم من الجمادات والحيوانات والبشر، بل هي فوق قدرة الإنسان نفسه، فمن العجز نكتشف الله القادر والمهيمن والمسيطر على القلوب، لا أنّنا نكتشف فقط وجود الله.

التفسير الرابع: أن يكون الحديث بصدد بيان أنّ الإنسان قد يعزم على شيء ويكون هذا الشيء في متناول يده ويقدر عليه، لكن مع ذلك نجده يفشل في تحقيقه، فنكتشف أنّ الله سبحانه هو الذي تحكّم بمفاصل الأمور، فأفشل له ما بدا أنّه من الأمور الواقعة منه لا محالة، فيكون فسخ العزيمة أو منع الهمّة أو حلّ العقد، بمعنى فشل هذه الثلاثة في تحقيق أغراضها في الخارج، فقد أردتَ أن تشرب الماء وكان الماء إلى جانبك، لكن وفجأةً جاءت الهرّة وسكبت الماء على الأرض، فلم يكن لك ما تريد، فأبطل الله نيّتك وأفشل عزيمتك وفكّ ما عقدت عليه من الفعل.

وهذا الحديث ـ بناء على هذا التفسير ـ يكون بصدد بيان هيمنة الله وقدرته وتأثيره في الوجود وتدخّله لوضع الحيلولة بين الإنسان وما يريد، مثبتاً عجز الإنسان في مقابل ظنّه بأنّه قادرٌ على تحقيق ما يريد، فلا يهدف الحديث إلى إثبات وجود الله، بل إلى بيان نوع العلاقة بين القدرة الإلهيّة والقدرة الإنسانيّة فيما تشملانه من معنى الإرادة. ولعلّ الصيغة الطويلة المتقدّمة آنفاً لهذا الحديث

تساعد على هذا التفسير الرابع.

التفسير الخامس: أن يكون المراد بيان عجز الإنسان معرفيّاً في مقابل سعة العلم الإلهي، فالحديث مربوط بالعلم لا بالقدرة، ولا بأصل وجود الله تعالى، فيكون معناه: إنّ الإنسان عندما يعزم على شيء ويريد أن يفعله، ثم ينكشف له أنّ هذا الفعل لم يكن صحيحاً، فيترك فعله ويفسخ إرادته وعزمه ونيّته، فهذا يعني أنّ الإنسان جاهل، ولا يملك الإحاطة بكلّ تفاصيل الأمور، ويدرك أنّ فوقه من هو عالم بكلّ التفاصيل، وأنّه لا يملك الضعف العلمي كما يملك هو هذا الضعف.

هذه هي التفاسير المحتملة في هذا الحديث، وقد يناقش الإنسان في صحّة أو قيمة هذا الحديث مضمونيّاً على بعض هذه التفاسير. ولكنّ هذه التفاسير تختلف عن بعضها فبضعها يرشد إلى معرفة أصل وجود الله تعالى عبر فسخ العزائم، وبعضها يرى أنّ المعرفة ليست لأصل وجوده، بل لصفاته أو قدرته أو علمه أو طريقة هيمنته على العالم.

وإنّني أميل إلى اعتبار مثل هذا الحديث بمثابة منبّهات وجدانية فطرية للإنسان ليلتفت إلى ضعفه ووجود من هو فوقه، ولا يبدو لي صحّة تحويل هذا الحديث إلى برهان علمي فلسفي يتألّف من مقدّمات، فما قيل حتى الآن في ذلك أضعف من أن يتحوّل إلى دليل مستقلّ في البرهان العلمي على وجود الله، وفي ألسنة الكتاب والسنّة الكثير من الاستدلالات التي تقوم على التنبيه والإقناع أكثر ممّا تقوم على البرهان وقواعد المنطق الصارمة، فكأنّ الحديث يريد أن يشير إلى عدم تحقيق الإنسان ما يريد إمّا لجهله أو لتبدّل وعيه أو لضعفه، وأنّ ذلك يعطيه تنبيهاً على أنّه ليس مسيطراً على العالم رغم أنّه أقوى من الجمادات

والحيوانات، وأنّ هناك من هو مسيطر على عالمه وباطنه ويتعالى عن نواقصه.

٥٦٨ . نقد حديث حوار النبيّ مع اليهود في أسرار بعض المفاهيم والتشريعات

السؤال: ورد في الحديث أنّ حواراً جرى بين يهوديّ وبين النبي محمد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وممّا جاء فيه أنّ اليهودي سأل الرسول: «.. فأخبرني عن الخامسة، لأيّ شيء أمر الله بالاغتسال من الجنابة، ولم يأمر من البول والغائط؟ قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: إنّ آدم لما أكل من الشجرة دبّ ذلك في عروقه وشعره وبشره، فإذا جامع الرجل أهله خرج الماء من كلّ عرق وشعرة، فأوجب الله على ذريّته الاغتسال من الجنابة إلى يوم القيامة، والبول يخرج من فضلة الشراب الذي يشربه الإنسان، والغائط يخرج من فضلة الطعام الذي يأكله، فعليهم منهما الوضوء. قال اليهوديّ: صدقت يا محمد»، هل هذا الحديث مقبول؟!

● هذا الحديث هو جزء من حديث طويل في الحوار المفترض بين النبي وبعض اليهود، وقد نقله لنا الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في بعض كتبه مثل (الأمالي: ٢٥٢ ـ ٢٦٢؛ وعلل الشرائع ١: ١٢٦، ٢٥١، ٢٨٢؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٧٥ ـ ٧٦؛ والخصال: ٣٥٥، ٥٣٠؛ ومعاني الأخبار: ٥١)، وأخذ عنه البقيّة. وهذا الحديث الطويل الوارد عن شخص النبي الأعظم فيه الكثير من الأمور، وأحدها هو السؤال عن هذه المسألة، ولكنّ **الذي يبدو لي بنظري المتواضع أنّ هذا الحديث مردود، وذلك:**

أولاً: إنّه من حيث السند ضعيف بجهالة أكثر من شخص في السند، مثل أبي الحسن علي بن الحسين البرقي (أو الرقي)، والحسن بن عبد الله وغيرهما من

المجاهيل والمهملين. علماً أنّ له مصدراً واحداً هو الشيخ الصدوق لا غير.

ثانياً: إنّ الأسئلة التي سأل عنها اليهودي من اللافت للنظر فيها أنّ بعضها يتحدّث عن أمور هي مثار جدل بين المسلمين في القرن الثاني الهجري، مثل مسألة الوضوء والغسل المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بموضوع القياس والعمل به، إذ تعدّ هذه المسألة من المسائل المشهورة في الردّ على القياس في الدين وفهم الشريعة.

كما أنّ الكثير من الأسئلة التي اشتملها هذا الحوار يتحدّث عن أمور تفصيلية في الشريعة الإسلاميّة كالوقوف بعرفات بعد العصر يوم عرفة، وموضوع الصوم وأوقات الصلاة والوضوء والغسل وغير ذلك من التفاصيل، وكأنّها برمّتها موجودة في التوراة بشكلها الإسلامي الفقهي، حتى يُعلن ذلك اليهودي أنّها صحيحة ويُسلّم للنبي في آخر الحوار.

ثالثاً: إنّ هناك بعض الأسئلة غير مفهومة، ولا أدري لماذا جعلها اليهودي من شروط تصديق النبي محمد، مثل:

أ ـ لماذا سمّيت الكعبة كعبةً، فأجابه النبيّ بأنّ ذلك لأنها وسط الدنيا، مع أنّ التسمية مرتبطة بثقافة العرب واللغة العربية!

ب ـ أو سؤاله عن أنّه بأيّ شيء بنى هذه الكعبة مربعة؟ حيث أجابه النبي: بالكلمات الأربع!

ج ـ ومثل سؤاله عن أنّه لأيّ شيء سمّي النبي محمّداً وأحمد وأبا القاسم وبشيراً ونذيراً وداعياً؟ فقال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلّم: أما محمد فإني محمود في الأرض، وأما أحمد فإني محمود في السماء، وأما أبو القاسم فإنّ الله عز وجل يقسم يوم القيامة قسمة النار، فمن كفر بي من الأوّلين والآخرين ففي

النار، ويقسم قسمة الجنة، فمن آمن بي وأقرّ بنبوتي ففي الجنة، وأما الداعي فإني أدعو الناس إلى دين ربي، وأما النذير فإني أنذر بالنار من عصاني، وأما البشير فإني أبشّر بالجنة من أطاعني.. ولست أدري ما هذه الأسئلة التي جُعلت معيار إسلام هؤلاء النفر من اليهود بعد ذلك، مع أنّ هذه شرحٌ لكلمات عربية عادية مثل الداعي والنذير والبشير.

د ـ ومثل سؤال اليهودي عن أنّه لأيّ شيء وقّت هذه الخمس صلوات في خمس مواقيت على أمتك في ساعات الليل والنهار؟ فقال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلّم: إنّ الشمس إذا طلعت عند الزوال، لها حلقة تدخل فيها، فإذا دخلت فيها زالت الشمس، فيسبّح كل شيء دون العرش لوجه ربي، وهي الساعة التي يصلّي عليّ فيها ربي، ففرض الله عز وجل عليّ وعلى أمتي فيها الصلاة، وقال: أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل، وهي الساعة التي يؤتى فيها بجهنم يوم القيامة، فما من مؤمن يوفّق تلك الساعة أن يكون ساجداً أو راكعاً أو قائماً إلا حرّم الله عز وجل جسده على النار..

وهذا التفسير لمسألة الزوال يبدو لي غير مفهوم، ففي كلّ لحظة هناك زوال في الكرة الأرضيّة، فأيّ معنى للحديث عن وقت خاص اسمه الزوال تدخل فيه الشمس في حلقة وهو مخصّص لصلاة الله على النبي؟ وفي أيّ أفق يقع هذا الأمر؟ وكأنّ الراوي تصوّر أنّ الأرض مسطّحة وأنّ الزوال يقع مرّة واحدة في النهار على الكرة الأرضيّة كلها، مع أنّه في كلّ لحظة هناك زوال للشمس في بلد من البلدان تبعاً لكروية الأرض ومدارها حول نفسها وحول الشمس، ولا علاقة للموضوع بوجود حلقة تدخلها الشمس.

ومثل هذا الحديث حديث آخر معتبر السند عند كثيرين، وهو عن حريز بن

عبد الله، أنّه قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فسأله رجل فقال له: جعلت فداك، إنّ الشمس تنقض ثم تركد ساعة من قبل أن تزول؟ فقال: «إنها تؤامر: أتزول أم لا تزول» (بحار الأنوار ٥٥: ١٧١؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٢٢٥)، فهو يفيد أنّ الشمس يحصل نوع بطء في حركتها عند الزوال بعد أن كانت تسير بقفزة سريعة عند الصباح، وأنّ سبب ذلك هو أنها تشاور هل تزول أم لا، فكأنها في تردّد من الأمر، ثم تُعطى الأمر بالزوال فتزول!

فلو صحّ ظاهر هذا الحديث لكانت الشمس في كلّ لحظة تؤامر وتشاور هل تزول أم لا تزول؛ لأنّها في كلّ لحظة تقع على شرف الزوال في بلدٍ من البلدان، فلا معنى لتخصيص المشاورة بالزوال، وفي اللحظة التي تكون عندنا في وقت الصباح فنراها سريعة، هي في بلد آخر في الزوال فتكون بطيئة. على أنّ بطأ حركتها في وسط النهار معلومٌ علميّاً، فهي (والأرض) على حركتها العادية غايته يظهر لنا بطأها بسبب بعدها بحسب نظرنا عن الأفق وسائر الأمور، وإلا ظهرت لوازم ومفاسد كثيرة، فكيف تكون بطيئة في بلد لأنها فيه عند الزوال، وسريعة في بلدٍ في الوقت نفسه لأنها فيه عند الصباح؟! هذا كلّه يشي بوضع هذا الحديث مثلاً أو يردّ علمه إلى أهله.

هـ ـ اعتباره أنّ البول من فضلة الشراب الذي يشربه الإنسان، وأمّا الغائط فهو من فضلة الطعام، مع أنّ البول يأتي من السوائل التي تكون من الطعام أيضاً وليس من الشراب، ولعله بنى على الغالب أو المتعارف آنذاك.

و ـ اعتباره أنّ الله خلق آدم من طين، ومن فضلته وبقيّته خلقت حواء، وأوّل من أطاع النساءَ آدمُ فأنزله الله من الجنّة، وقد بيّن فضل الرجال على النساء في الدنيا، ألا ترى إلى النساء كيف يحضن ولا يمكنهنّ العبادة من القذارة، والرجال

لا يصيبهم شيء من الطمث..

إنّ هذا المضمون مخالف للقرآن والسياق القرآني، فالقرآن يقول بأنّ الشيطان أزلّهما عنها فأخرجهما مما كانا فيه (البقرة: ٣٦)، فالشيطان فعل ذلك بآدم وحواء معاً، لا أنّ حواء هي التي فعلت ذلك بآدم، والقرآن يحدّثنا أيضاً بأنّ الشيطان تحدّث مع آدم مباشرةً ووسوس له مباشرةً، قال تعالى: ﴿**فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى * فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى**﴾ (طه: ١٢٠ ـ ١٢١)، فالسياق القرآني يفيد بحسب الظاهر أنّ الشيطان فعل ذلك بالمباشرة، فيكون مضمون هذا الحديث غريباً عن طريقة عرض القرآن للقصّة، فالقرآن حمّل الشيطان مسؤولية ما حدث ولم يحمّل حواء، بل يفيد أنّ حواء لا علاقة لها بالموضوع، بل هي قد وُسوِسَ لها كما وسوس لآدم تماماً، قال تعالى: ﴿**فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾ (الأعراف: ٢٠ ـ ٢٢).

ولا أريد أن أدخل في بعض الملاحظات النقديّة الأخرى التي قد يجاب عنها في الثقافة الدينية بأنّها أمور محتملة ونحن لا نعرف الأسرار، لكن مثلاً: ما علاقة أنّ ما أكله آدم من الشجرة وسرى في عروقه باغتسال الإنسان من الجنابة؟ حسناً لماذا إذاً لا نتوضّأ عندما نخرج البلغم من فمنا مع أنّ له علاقة ببعض العروق؟ وهكذا عندما يقول بأنّ سبب الصيام ثلاثين يوماً على أمّة محمد هو أنّ ما أكله

آدم بقي في بطنه ثلاثين يوماً، فلهذا كان صيام ثلاثين يوماً في شهر رمضان.. لا أدري ما علاقة موضوع بقاء الأكل في بطن آدم ثلاثين يوماً بتشريع الصيام لأمّة النبيّ بعد آلاف السنين من وقوع تلك الحادثة، مشيراً إلى أنّ هذا الصيام لثلاثين يوماً أمرٌ اختصّت به شريعة الرسول الأكرم، وإلا فسائر الشرائع كان صيامها مختلفاً في العدد عن صيام أمّة الإسلام. هذا النوع من الملاحظات لا أريد أن أتبنّاه ـ وهوكثير في هذا الحديث الذي يحوي مثل هذه الأمور التي قد تبدو لذهننا غير واضحة أو مفهومة ـ ولهذا اخترت بعض الملاحظات النقديّة الأكثر وضوحاً. ولعلّ مجمل ما ذكرناه يشي بأنّ الحديث موضوع على النبيّ الأعظم، ويشكّكنا جدّاً بصدوره.

رابعاً: إنّ الحديث يقول بأنّ اليهوديّ الذي كان على رأس هؤلاء النفر وكان أعلمهم وكانت بيده نسخة كأنّها من التوراة.. قد أسلم بعد الحوار وحَسُنَ إسلامُه، ولعلّه يجوز لي أن أسال هنا: لماذا لم يُذكر اسم هذا اليهودي الذي صار مسلماً؟ ومن هو هذا الصحابي الذي كان يهوديّاً من علماء بني إسرائيل وحصلت معه هذه الحادثة الحواريّة الطويلة التي لم تنقلها كتب السيرة ولا الحديث عند المسلمين، بل تفرّد بنقلها لنا الشيخ الصدوق بسندٍ واحد فيه أكثر من راوٍ مهمل الذكر أو مجهول الحال؟ أليس من المناسب أن يكون معروفاً أو أن يخبرنا الراوي عنه بعد أن صار واحداً من المسلمين، لاسيما وأنّ أحداث القصّة تشير إلى وقوع هذا الحوار في أواخر العهد المدني؟ فلماذا تمّ إهمال ذكر الاسم؟! ألا يوجب ذلك الريب واحتمال وضع واختلاق هذا الحديث؟ أليس إسلام واحد من علماء اليهود أمر غير عادي يستحقّ الذكر، ونحن نعرف أنّ القليل نسبيّاً من علماء اليهود ممّن أسلم على يد النبي الأكرم في العصر النبوي؟ فكيف تمّ نسيان هذه

القصّة وتمّ تجاهل ذكر الاسم؟!

والخلاصة: إنّ هذا الحديث ضعيفٌ جدّاً من جهاتٍ سنديّة ومتنيّة تُفقدنا الوثوق بصدوره ووقوع حواره المفترض، حتى لو لم نتمكّن من الجزم بعدم صدوره، والعلم عند الله.

٥٦٩ . تناقض مفترض بين: ﴿ولا يزالون مختلفين﴾، و ﴿واعتصموا بحبل الله﴾!

السؤال: ألا يتعارض قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ مع قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ﴾؟ وهل الآية الأولى جملة إنشائيّة أم إخبارية؟

● الآية الأولى ـ وهي قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحِدَةً وَلا يَزالُونَ مُخْتَلِفِين إِلّا مَنْ رَحِمَ رَبّك..**﴾ (هود: ١١٨ ـ ١١٩) ـ تشير إلى خبرٍ عن واقع الإنسان عبر التاريخ، وهو الاختلاف في أمر الدين، فالناس مختلفون في أمر الدين، ويرجع اختلافهم ـ وفق نصوص قرآنيّة أخرى ـ إلى البغي الذي يقوم به ولو بعضهم، بلبس الحقّ بالباطل، وتضليل الآخرين وغير ذلك، فالاختلاف في الدين أمرٌ واقع مُخْبَرٌ عنه قرآنياً بوصفه سنّة، لا يُستثنى منها إلا من رحم الله فقط، كما ذكرت ذلك الآية اللاحقة (هود: ١١٩).

أمّا الآية الثانية، فلنلاحظ سياقها، وهي قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَّ حَقَّ تُقاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهَّ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا واذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِّ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ**

إِخْواناً وَكُنْتُمْ عَلى شَفا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْها كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْبَيِّناتُ وَأُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ﴾ (آل عمران: ١٠٢ ـ ١٠٥).

إنّ هذه الآية توجّه خطابها ـ في مطلعها وسياقها كلّه ـ إلى المؤمنين وليس إلى الناس، وتطالبهم بأن يعتصموا بحبل الله ولا يتفرّقوا، فإنّ تفرّقهم معناه أنّهم سيصيرون كغيرهم من الذين دخلهم البغي والظلم فاختلفوا في الدين، فهذه الآية هنا إنشائيّة، فيما الآية السابقة إخباريّة، ولا تنافي بينهما، ففي الوقت الذي تخبر الآية السابقة بأنّ بين الناس اختلافاً في الدين سببه الظلم والبغي، تأمر الآية اللاحقة المؤمنين بأن لا يختلفوا ولا يسقطوا في الظلم والبغي والانحراف، ليكونوا مصداقاً للاستثناء الذي جاء في الآية ١١٩ من سورة هود ﴿**إلا من رحم ربّك..**﴾، أي ليكونوا ممّن رحمه الله بهدايته وعدم وقوع الاختلاف فيه حول الدين، فلا تنافي إطلاقاً بين الاثنين، فأنت تقول: إنّ الناس يظلم بعضهم بعضاً، ثم تقول لأهل مدينتك: لا تظلموا بعضكم؛ لتكونوا استثناءً في الناس.

بل أنت تقول للناس جميعاً: لا تظلموا بعضكم بعضاً، وأنت تعرف أنّ هناك من يظلم ومن لن يسمع لقولك ويطيع أمرك، وهذا ليس بتناقض (بل كلّ الأخلاقيين والقانونيّين يفعلون ذلك لجعل بياناتهم عامّة تقعيدية)؛ لأنّ الجملة الإنشائيّة لا تحتاج لتبريرها المنطقي أن يكون تحقّق تمام مصاديقها ومطلوبها أمراً واقعاً بعدها بالضرورة، بل يكفي توجيه خطاب دعوي للجميع، لكي يهتدوا، فتُلقي الحجّة عليهم بطلب هدايتهم، مع علمك بأنّ الذين سيهتدون من قولك هم الربع منهم فقط، فأيّ تنافٍ مفترض؟! فكلّ المصلحين ورجال القانون

والمفكّرين يطلقون شعاراتهم هكذا، مع علمهم بأنّ بعض شعاراتهم لن يأخذه الناس جميعاً، لكنّ هذا لا يعني عبثيّة الشعار أو الإنشاء ولو كان المخاطب هو جميع الناس؛ والسبب هو أنّ من لا يأخذ بالدين والاعتصام المأمور به في الآية الثانية هو نفسه الذي سوف يخالف في الدين فيحقّق مصداق الآية الأولى، فلكي يتحقّق مصداق الآية الأولى فيما أخبرت عنه، لابدّ من الهداية والبيّنات ـ ومنها الأمر بالاعتصام نفسه ـ لكي يصدق أنّ بعضهم تركها بغياً، فحصل الافتراق، فلاحظ جيداً.

هذا، ولمزيد من الاطلاع حول هذا الموضوع وما يتعلّق به وبمجموعة الآيات التي تحدّثت عن الوحدة والافتراق في الدين، يمكنكم مراجعة بحثي المتواضع تحت عنوان: مبادئ العلاقات الإسلاميّة ـ الإسلاميّة، مطالعة في الفقه القرآني، والمنشور في كتابي المتواضع (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ٧ ـ ٥٧)، لعلّ فيه فائدةً إن شاء الله.

٥٧٠ . التوفيق بين ختم القرآن في رمضان وأن لا يكون همّنا آخر السورة

السؤال: حينما نقرأ الروايات التي تحث على تلاوة القرآن وختمه في شهر رمضان يتبادر سؤال: كيف نوفّق بين ختم القرآن أكثر من مرّة وبين أن لا يكون همّ أحدنا آخر السورة؟ والحال أن من ينوي ختم القرآن أكثر من مرّة من الطبيعي عادة أن ينشغل ذهنه بآخر السورة؛ لأنّه يحمل همّ ختم القرآن ثلاث أو أربع مرات في شهر رمضان الكريم.

● لا تنافي بين الأمرين؛ لأنّ النصوص الداعية إلى تلاوة أو ختم القرآن الكريم في شهر رمضان أو في غيره إنّما تحث على ختم القرآن، وهي غير ناظرة

لكيفيّة القراءة وشروطها أو مستحباتها؛ بينما النصوص الداعية إلى أن تكون قراءة القرآن بالطريقة الفلانية أو تلك تعدّ مبيّنةً وشارحة للطرق المثلى في قراءة القرآن الكريم؛ وهذا يعني أنّها مقدّمة حكماً على نصوص أصل التلاوة أو نصوص ختم القرآن، فهذا مثل النصوص الآمرة بالصلاة عموماً، وتلك المبيّنة لكيفية الصلاة بالكيفية الواجبة أو المستحبّة، حيث تؤخذ النصوص المبيّنة بوصفها الحاكمة على النصوص الأوّلية، تبعاً للوجوب أو الاستحباب.

ومعنى هذا الكلام أنّ المستحب مثلاً هو ختم القرآن الكريم، لكنّ أفضل الطرق لختمه هو أن يتحقّق منك الختم له وأنت تكون قد قرأته بأفضل الطرق، والتي من شروطها أن لا يكون همّك عندما تقرأ أن تُنهي السورة، وهو تعبير كنائي عن عدم تدبّرك وتأمّلك وترويّك وتأثرك بالقراءة؛ لأنّ من يقرأ قاصداً آخر السورة غالباً ما يكون مستعجلاً في القراءة غير متأمّل ولا متأثر بالمعاني والمضامين، فمن يقرأ القرآن بهذه الطريقة المثلى المتدبّرة، ثم يوفّق لختم القرآن فإنّه يكون قد استوفى أكمل ما عليه.

ودائماً ـ من خلال مذاق الشارع سبحانه وتعالى ـ نعلم أنّه يُفضل الفعل العبادي الذي يحوي تفاعلاً روحيّاً وعلائقياً مع الله على الفعل العبادي الصوري الشكلي المظهري، فتتقدّم مفاهيم التأمّل والتدبّر والتروّي والتفاعل حال التلاوة على مفاهيم الكم والمقدار المقروء، ما لم يرد نصّ خاص في مورد معين على العكس.

٥٧١ . بعض الروايات الحاثّة على العلاقات الوديّة بين أبناء المذاهب

☚ السؤال: هل لكم أن تنقلوا لنا بعض الروايات عن النبيّ وأهل بيته في منهج

علاقة المسلمين ببعضهم، وضرورة أن تكون هذه العلاقة سلميّة وودّية وأخويّة؟ وأعني الروايات التي يطرحها عادةً الداعون لعلاقات طيّبة بين أبناء المذاهب اجتماعيّاً.

● الروايات في هذا المجال كثيرة، أشير لبعضها، وفيه ما هو معتبر السند، وتفصيل الكلام والنقاش فيها يراجع في محلّه، وبعض هذه الروايات يتصل مباشرةً بطبيعة العلاقة مع أبناء المذاهب المختلفة، وبعضها يضع عنوان علاقة المسلم بالمسلم مما فهم منه المستدلّون هنا حسن علاقة أبناء المذاهب ببعضهم لأنّ العنوان هو المسلم، وليس المؤمن بناءً على إرادة المعنى الخاصّ للمؤمن من بعض النصوص:

١ ـ عن معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف ينبغي لنا أن نصنع فيما بيننا وبين قومنا، وفيما بيننا وبين خلطائنا من الناس؟ قال: فقال: «تؤدّون الأمانة إليهم، وتقيمون الشهادة لهم وعليهم، وتعودون مرضاهم، وتشهدون جنائزهم».

٢ ـ عن أبي أسامة زيد الشحام قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «اقرأ على من ترى أنه يطيعني منهم ويأخذ بقولي السلام، وأوصيكم بتقوى الله عز وجل، والورع في دينكم، والاجتهاد لله، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وطول السجود، وحسن الجوار، فبهذا جاء محمد صلى الله عليه وآله، وأدّوا الأمانة إلى من ائتمنكم عليها براً أو فاجراً، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر بأداء الخيط والمخيط، صلوا عشائركم واشهدوا جنائزهم، وعودوا مرضاهم، وأدّوا حقوقهم، فإنّ الرجل منكم إذا ورع في دينه وصدق الحديث وأدّى الأمانة وحسن خلقه مع الناس قيل: هذا جعفري، فيسرّني ذلك ويدخل عليّ منه

السرور، وقيل: هذا أدب جعفر، وإذا كان على غير ذلك دخل عليّ بلاؤه وعاره، وقيل: هذا أدب جعفر، والله لحدّثني أبي عليه السلام أنّ الرجل كان يكون في القبيلة من شيعة علي عليه السلام فيكون زينها آداهم للأمانة، وأقضاهم للحقوق وأصدقهم للحديث إليه وصاياهم وودائعهم، تسأل العشيرة عنه فتقول من مثل فلان إنه آدانا للأمانة، وأصدقنا للحديث».

٣ ـ عن معاوية بن وهب قال: قلت له: كيف ينبغي لنا أن نصنع فيما بيننا وبين قومنا وبين خلطائنا من الناس ممّن ليسوا على أمرنا؟ فقال: «تنظرون إلى أئمّتكم الذين تقتدون بهم فتصنعون ما يصنعون، فوالله إنهم ليعودون مرضاهم، ويشهدون جنائزهم، ويقيمون الشهادة لهم وعليهم، ويؤدّون الأمانة إليهم».

٤ ـ عن حبيب الخثعمي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «عليكم بالورع والاجتهاد. اشهدوا الجنائز، وعودوا المرضى، واحضروا مع قومكم مساجدكم وأحبوا للناس ما تحبّون لأنفسكم، أما يستحيي الرجل منكم أن يعرف جاره حقّه، ولا يعرف حقّ جاره».

٥ ـ عن مرازم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «عليكم بالصلاة في المساجد، وحسن الجوار للناس، وإقامة الشهادة وحضور الجنائز، إنه لا بد لكم من الناس، إنّ أحداً لا يستغني عن الناس حياته، والناس لابد لبعضهم من بعض».

٦ ـ عن عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أوصيكم بتقوى الله ولا تحملوا الناس على أكتافكم فتذلّوا، إن الله عز وجل يقول في كتاب: وقولوا للناس حسناً، ثم قال: عودوا مرضاهم، واحضروا جنائزهم واشهدوا لهم وعليهم، وصلّوا في مساجدهم».

٧ ـ عن خيثمة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أبلغ موالينا السلام، وأوصهم بتقوى الله والعمل الصالح وأن يعود صحيحهم مريضهم، وليعد غنيهم على فقيرهم، وأن يشهد حيّهم جنازة ميتهم، وأن يتلاقوا في بيوتهم، وأن يتفاوضوا علم الدين، فإنّ ذلك حياة لأمرنا، رحم الله عبداً أحيا أمرنا، وأعلمهم يا خيثمة أنا لا نغني عنهم من الله شيئاً إلا بالعمل الصالح، فإنّ ولايتنا لا تنال إلا بالورع، وإنّ أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة من وصف عدلاً ثم خالفه إلى غيره».

٨ ـ عن كثير بن علقمة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أوصني، فقال: «أوصيك بتقوى الله، والورع والعبادة، وطول السجود، وأداء الأمانة، وصدق الحديث، وحسن الجوار، فبهذا جاءنا محمد صلى الله عليه وآله. صلّوا في عشائركم، وعودوا مرضاكم، واشهدوا جنائزكم، وكونوا لنا زيناً ولا تكونوا علينا شيناً، حبّبونا إلى الناس ولا تبغّضونا إليهم فجرّوا إلينا كلّ مودة، وادفعوا عنّا كلّ شر..».

٩ ـ عن يحيى بن عمران، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: ليجتمع في قلبك الافتقار إلى الناس، والاستغناء عنهم، يكون افتقارك إليهم في لين كلامك، وحسن سيرتك، ويكون استغناؤك عنهم في نزاهة عرضك وبقاء عزّك».

١٠ ـ عن أبي أسامة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «عليكم بتقوى الله والورع والاجتهاد، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وحسن الخلق، وحسن الجوار، وكونوا لنا زيناً، ولا تكونوا علينا شيناً..».

١١ ـ عن ابن أعين، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن حقّ المسلم على

أخيه فلم يجبه قال: فلما جئت أودعه قلت: سألتك فلم تجبني، قال: «إني أخاف أن تكفروا وإنّ من أشدّ ما افترض الله على خلقه ثلاثاً: إنصاف المؤمن من نفسه حتى لا يرضى لأخيه المؤمن من نفسه إلا بما يرضى لنفسه، ومواساة الأخ المؤمن في المال، وذكر الله على كل حال، وليس سبحان الله والحمد لله، ولكن عندما حرم الله عليه فيدعه».

١٢ ـ عن موسى بن بكر، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «التودّد إلى الناس نصف العقل».

١٣ ـ عن أبي المعزا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يخونه، ويحقّ على المسلمين الاجتهاد في التواصل والتعاقد على التعاطف، والمواساة لأهل الحاجة وتعاطف بعضهم على بعض حتى تكونوا كما أمركم الله عز وجل، رحماء بينكم متراحمين مغتمين لما غاب عنكم من أمرهم على ما مضى عليه معشر الأنصار على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم».

١٤ ـ عن المعلى بن خنيس، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما حقّ المسلم على المسلم ؟ قال: «له سبع حقوق واجبات، ما منهنّ حق إلا وهو عليه واجب إن ضيّع منها شيئاً خرج من ولاية الله وطاعته، ولم يكن لله فيه نصيب»، قلت له: جعلت فداك وما هي ؟ قال: «يا معلى إني عليك شفيق أخاف أن تضيع ولا تحفظ وتعلم ولا تعمل»، قلت: لا قوّة إلا بالله، قال: «أيسر حقّ منها أن تحبّ له ما تحبّ لنفسك، وتكره له ما تكره لنفسك، والحق الثاني أن تجتنب سخطه، وتتبع مرضاته، وتطيع أمره، والحق الثالث: أن تعينه بنفسك ومالك ولسانك ويدك ورجلك، الحق الرابع أن تكون عينه ودليله ومرآته، والحق الخامس أن لا تشبع ويجوع، ولا تروى ويظمأ، ولا تلبس ويعرى، والحقّ

السادس أن يكون لك خادم وليس لأخيك خادم، فواجب أن تبعث خادمك فتغسل ثيابه، وتصنع طعامه، وتمهد فراشه، والحقّ السابع أن تبرّ قسمه، وتجيب دعوته وتعود مريضه، وتشهد جنازته، وإذا علمت أن له حاجة تبادره إلى قضائها ولا تلجئه إلى أن يسألكها، ولكن تبادره مبادرة، فإذا فعلت ذلك وصلت ولايتك بولايته، وولايته بولايتك».

١٥ ـ عن إبراهيم بن عمر اليماني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حقّ المسلم على المسلم أن لا يشبع ويجوع أخوه، ولا يروى ويعطش أخوه، ولا يكتسي ويعرى أخوه، فما أعظم حقّ المسلم على أخيه المسلم، وقال: أحبّ لأخيك المسلم ما تحب لنفسك، وإن احتجت فسله، وإن سألك فأعطه، لا تمله خيراً، ولا يمله لك، كن له ظهراً فإنه لك ظهر إذا غاب فاحفظه في غيبته، وإذا شهد فزره وأجله وأكرمه فإنه منك وأنت منه، فإن كان عليك عاتباً فلا تفارقه حتى تسل سخيمته وإن أصابه خير فاحمد الله، وإن ابتلى فاعضده، وإن تمحل له فأعنه، وإذا قال الرجل لأخيه: أفّ انقطع ما بينهما من الولاية، وإذا قال له: أنت عدويّ كَفَرَ أحدهما، فإذا اتهمه انماث الإيمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء..».

وغيرها من الأحاديث هنا.

فهذه الأحاديث تؤكّد ـ من وجهة نظر أنصار العلاقات الأخويّة بين المسلمين ـ على المفاهيم التالية:

أ ـ مفهوم التعاون بين المسلمين وإعانة بعضهم بعضاً.

ب ـ مفهوم التكافل والتضامن الاجتماعي، عبر مساعدة الأغنياء منهم للفقراء.

ج ـ مفهوم حفظ حقوق الجار مطلقاً.

د ـ مفهوم الاندماج الاجتماعي، فكلّ مسلم أو مذهب أو فرقة أو جماعة يجب أن تندمج في المحيط الإسلامي من خلال العلاقات الاجتماعية وحضور الجنائز والمشاركة في الصلوات واللقاءات العامّة وغير ذلك.

هـ ـ مفهوم إحسان الصحبة، فأيّ علاقة ودّية بين شخصين أو جماعتين تستدعي إحسان الصحبة وأداء حقوق هذه الصحبة، واحترام هذه العلاقات الوديّة وأداء حقوقها.

و ـ مبدأ مداراة الآخرين ومجاملتهم بطريقة لائقة، ولا يكون الإنسان المسلم عنيفاً أو صدامياً مع مجتمعه.

٥٧٢ . حلّ تناقض مفترض بين حديثين مختلفين حول القناعة

السؤال: ما مدى صحّة هذين الحديثين المنسوبين إلى الإمام عليّ عليه السلام: «القناعة كنزٌ لا يفنى»، و «لو قنع الناس بما لديهم لما تعمّرت الأرض»؟ ثم أليس بينهما تعارض واختلاف؟

● أمّا الحديث الأوّل «القناعة كنز لا يفنى، أو لا ينفد، أو مالٌ لا ينفد ولا يفنى»، فهو مرويٌّ تارةً عن الإمام عليّ (روضة الواعظين: ٤٥٤؛ ومستدرك الوسائل ١٥: ٢٢٦؛ ونهج البلاغة ٤: ١٤، ١٠٩؛ وتحف العقول: ١٠٠؛ والشريف الرضي، خصائص الأئمّة: ١٢٥ و..)، وأخرى عن رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم (روضة الواعظين: ٤٥٦؛ ومشكاة الأنوار: ٢٣٣؛ والمنذري، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ١: ٥٩٠؛ والديلمي، إرشاد القلوب ١: ١١٨؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٣: ١٥٥، و١١: ١٩٨؛ والشعراني؛ العهود المحمدية: ١٣٣؛ وكشف الخفاء ٢: ١٠٢؛ والسيوطي، الدرّ

المنثور ١: ٣٦١؛ ومعارج نهج البلاغة: ٣٩٧؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ١٠: ٢٥٦؛ والمعجم الأوسط ٧: ٨٤؛ والأمثال في الحديث النبوي ١: ٥٢ ـ ٥٣؛ والفوائد المنتقاة: ١١٠؛ ومسند الشهاب ١: ٧٢؛ وربيع الأبرار ٥: ٣٢٧؛ والتذكرة الحمدونية ١: ٤٥، و٣: ١١٦ و..)، فالحديث شيعياً ينسب في الغالب إلى عليّ عليه السلام، فيما يُنسب سنيّاً إلى رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم.

وقد جاء الحديث في جميع المصادر والكتب الإماميّة خالياً ـ على ما يبدو ـ من أيّ سند، وأقدم مصدر متوفّر له هو تحف العقول في القرن الثالث الهجري، وكذلك الحال في العديد من كتب أهل السنّة، لكنّه ورد مسنداً عند الطبراني بسند فيه خالد بن إسماعيل المخزومي الذي وصفه الهيثمي بالمتروك، وأخرى في السند قتادة وفيه كلام، وثالثة في السند عبد الله بن إبراهيم الغفاري ولهم فيه كلام، ولهذا اعتبره الذهبي بأنّه حديثٌ ذو سندٍ واهٍ.

وعلى أيّة حال، فالحديث يعني أنّ الإنسان الذي يقنع بالعيش ويرضى بما هو فيه في مقابل من لا يقنع بل يعيش حالة التذمّر واليأس والطمع، فهو ـ أي القانع ـ يملك كنزاً ومالاً، فقد أراد الحديث أن يقول له بأنّ قناعتك بما عندك من مالٍ ورضاك به حيث لا يتوفّر لك غيره، هي في نفسها مالٌ أفضل من المال الذي تريد أن تحصل عليه؛ لأنّ القناعة تعطيك الغنى عن الناس وعدم الحاجة إليهم واللهث خلفهم واستجداءهم لتحصيل الأموال، فحالك كحال من يملك المال والكنوز في عدم لهثه خلف الناس لأخذ المال منهم، وبهذا لا يكون معنى الحديث هو عدم العمل أو ترك الطموح، بل هو في سياق الذي لا تتوفّر له الحياة الأفضل ماليّاً، فيرشده الحديث إلى ضرورة القناعة من العيش وعدم التذمّر ولا

الكفر ولا الشعور بالإحباط واليأس والفشل.

وهذا معنى بعض الأحاديث والكلمات التي تتكلّم عن الذي يقنع بأنّه يظلّ عزيزاً، فالقناعة عزّ لصاحبها، وليست خمولاً عن العمل.

وهذا الحديث ولو كان غير مسندٍ بسند صحيح وفقاً لمعايير السند، لكنّ بمضمونه ـ بهذا المعنى الصحيح والسليم ـ الكثيرُ من الأحاديث المرويّة عند المسلمين والتي تؤكّد هذا المفهوم، وهو المفهوم المنطقي الذي يُستنتج من سياق هذه الأحاديث وضمّها إلى مجموعة الأحاديث الكثيرة جداً والدالّة على الحثّ على العمل والتجارة والزراعة وحسن التدبير وتحصيل الأموال، وكذلك سيرة المسلمين الأوائل في هذا النطاق، فالقناعة هنا لم تقع في مقابل العمل، بل وقعت في مقابل الطمع وعدم الرضا وعدم التسليم.

وإلى هذا المبدأ ترشد العديد من النصوص القرآنيّة، مثل قوله تعالى: ﴿**مَا أَصابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها إِنَّ ذلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلى ما فاتَكُمْ وَلا تَفْرَحُوا بِما آتاكُمْ**..﴾ (الحديد: ٢٢ ـ ٢٣)، وكذلك قصّة الرجلين اللذين كان لأحدهما جنتان من أعناب ونخل والتي أوردها القرآن الكريم في (سورة الكهف: ٣٢ ـ ٤٤)، فإنّ أداء الرجل المؤمن في القصّة هو أداء الإنسان القانع الذي لا يؤدّي به سوء ماله ورزقه إلى الكفر والإحباط واليأس والحسد للآخرين، بل يكون له فيه الأمل، واحتمال أن يؤتيه الله خيراً من جنّة ذلك المختال الفخور.

وأمّا الحديث الثاني، فلم أعثر عليه ـ على عجالة ـ في الكتب الحديثيّة المعتمدة، ورأيت من نَسَبَه هنا وهناك، فلم يتّضح لي وجهٌ لاعتماده، ولو صحّ لأمكن فهمه في سياق النهي عن الخمول وترك الطموح والعمل والكسب،

وهي مفاهيم صحيحة كما دلّت الكثير جدّاً من النصوص الأخرى. والعلم عند الله.

٥٧٣ . حديث صحيح يحدّد الواجب في الاعتقاد الديني

السؤال: إلى العلامة الرجالي سماحة الشيخ حيدر حبّ الله حفظه الله تعالى من كلّ سوء. شيخنا العزيز لي دروس و خطب في مدينة باكو، لذا أريد أن أتثبّت من اعتبار ما أنقله إلى الناس. هل هذه الرواية المباركة المرويّة عن الصادق عليه السلام في الكافي الشريف صحيحة بسنديها؟ (مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عِيسَى بْنِ السَّرِيِّ أَبِي الْيَسَعِ، قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ الله عَلَيهِ السَّلام: أَخْبِرْنِي بِدَعَائِمِ الإسْلامِ الَّتِي لا يَسَعُ أَحَداً التَّقْصِيرُ عَنْ مَعْرِفَةِ شَيْءٍ مِنْهَا، الَّذِي مَنْ قَصَّرَ عَنْ مَعْرِفَةِ شَيْءٍ مِنْهَا فَسَدَ دِينُهُ وَلَمْ يَقْبَلِ اللهُ مِنْهُ عَمَلَهُ وَمَنْ عَرَفَهَا وَعَمِلَ بِهَا صَلَحَ لَهُ دِينُهُ وَقَبِلَ مِنْهُ عَمَلَهُ وَلَمْ يَضِقْ بِهِ مِمَّا هُوَ فِيهِ لِجَهْلِ شَيْءٍ مِنَ الأُمُورِ جَهْلُهُ، فَقَالَ: شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلا الله وَالإِيمَانُ بِأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه، وَالإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ الله، وَحَقٌّ فِي الأَمْوَالِ الزَّكَاةُ، وَالْوَلايَةُ الَّتِي أَمَرَ الله عَزَّ وَجَلَّ بِهَا، وَلايَةُ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: هَلْ فِي الْوَلايَةِ شَيْءٌ دُونَ شَيْءٍ فَضْلٌ يُعْرَفُ لِمَنْ أَخَذَ بِهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ الله عَزَّ وَجَلَّ (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ)، وَقَالَ رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه: مَنْ مَاتَ وَلا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، وَكَانَ رَسُولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَكَانَ عَلِيّاً عَلَيهِ السَّلام، وَقَالَ الآخَرُونَ كَانَ مُعَاوِيَةَ، ثُمَّ كَانَ الْحَسَنَ عَلَيهِ السَّلام، ثُمَّ كَانَ الْحُسَيْنَ عَلَيهِ السَّلام، وَقَالَ الآخَرُونَ يَزِيدَ بْنَ مُعَاوِيَةَ، وَحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ، وَلا سِوَاءَ وَلا سِوَاءَ، قَالَ: ثُمَّ

سَكَتَ، ثُمَّ قَالَ: أَزِيدُكَ؟ فَقَالَ لَهُ حَكَمٌ الأعْوَرُ: نَعَم، جُعِلْتُ فِدَاكَ، قَالَ: ثُمَّ كَانَ عَلِيَّ بْنَ الحُسَيْنِ، ثُمَّ كَانَ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ أَبَا جَعْفَرٍ، وَكَانَتِ الشِّيعَةُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ أَبُو جَعْفَرٍ، وَهُمْ لا يَعْرِفُونَ مَنَاسِكَ حَجِّهِمْ وَحَلالهم وَحَرَامَهُمْ، حَتَّى كَانَ أَبُو جَعْفَر، فَفَتَحَ لَهُمْ وَبَيَّنَ لَهُمْ مَنَاسِكَ حَجِّهِمْ وَحَلالَهُمْ وَحَرَامَهُمْ، حَتَّى صَارَ النَّاسُ يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا كَانُوا يَحْتَاجُونَ إِلَى النَّاسِ، وَهَكَذَا يَكُونُ الأَمْرُ، وَالأَرْضُ لا تَكُونُ إلا بِإِمَامٍ، وَمَنْ مَاتَ لا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، وَأَحْوَجُ مَا تَكُونُ إِلَى مَا أَنْتَ عَلَيْهِ إِذْ بَلَغَتْ نَفْسُكَ هَذِهِ، وَأَهْوَى بِيَدِهِ إِلَى حَلْقِهِ، وَانْقَطَعَتْ عَنْكَ الدُّنْيَا تَقُولُ: لَقَدْ كُنْتُ عَلَى أَمْرٍ حَسَن.

أَبُو عَلِيٍّ الأَشْعَرِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ عِيسَى بْنِ السَّرِيِّ أَبِي الْيَسَعِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عَلَيهِ السَّلام مِثْلَه. أصول الكافي، كتاب الإيمان والكفر، باب دعائم الإسلام، ج ٢ ص ٢١ ح ٦، ثقة الإسلام أبو جعفر مُحمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرّازي، المتوفّى سنة ٣٢٨\٣٢٩هـ). هل هذه الرواية صحيحة السند؟

● هذه الرواية صحيحة السند حتى عند أكثر العلماء تشدّداً في أمر الأسانيد، وقسمٌ منها مرويّ أيضاً عن أبي اليسع عينه في رجال الشيخ الكشي رحمه الله، ورجال الرواية ـ غير أبي اليسع ـ كلّهم من الثقات الأجلاء، أمّا أبو اليسع فهو ثقةٌ أيضاً، وقد نصّ على توثيقه النجاشي ولم يضعّفه أحد.

٥٧٤ . مدى صحّة حديث في حبّ الدنيا

السؤال: ورد في الحديث أنّ الله خاطب نبيّه فقال له: «يا أحمد، لو صلّى العبد صلاة أهل السماء والأرض وصام صيام أهل السماء والأرض، وطوى من الطعام

مثل الملائكة، ولبس لباس العاري، ثم أرى في قلبه من حبّ الدنيا ذرّةً أو سمعتها أو رئاستها أو حليتها أو زينتها، لا يجاورني في داري، ولأنزعنّ من قلبه محبّتي».

هل هذا الحديث صحيح؟ وهل يعقل أن يدخل هذا الإنسان النار؟!

● الذي يبدو هو أنّ المصدر الوحيد المتوفّر بين أيدينا لهذا الحديث هو كتاب (إرشاد القلوب ١: ١٩٩ ـ ٢٠٦)، للحسن بن محمد الديلمي المتوفى في القرن الثامن الهجري، وقد ذكره بلا سند أصلاً، بل بصيغة: روي عن أمير المؤمنين.. وأقرّ بإرساله الفيض الكاشاني في (الوافي ٢٦: ١٤١)، غير أنّه ذكر أنّ غير الديلمي قد روى الحديث مسنداً، لكن لم يذكر لنا الكاشاني من هو وما هو السند، ونقله عن الديلمي مرسلاً أيضاً كلّ من المحدّث النوري في (مستدرك الوسائل ١٢: ٣٦)، والحرّ العاملي في (الجواهر السنية: ١٩١).

أمّا المجلسي في (بحار الأنوار ٧٤: ٢١)، فقد بيّن ما لعلّه مراد الفيض الكاشاني، وذلك حين قال: (ورأيت في بعض الكتب لهذا الحديث سنداً هكذا: قال الإمام أبو عبد الله محمد بن علي البلخي، عن أحمد بن إسماعيل الجوهري، عن أبي محمد علي بن مظفر بن إلياس العبدي، عن أبي نصر أحمد بن عبد الله الواعظ، عن أبي الغنايم، عن أبي الحسن عبد الله بن الواحد بن محمد بن عقيل، عن أبي إسحاق إبراهيم بن حاتم الزاهد بالشام، عن إبراهيم بن محمد، عن عبد الله بن عبد الرحمن، عن أبي عبد الله عبد الحميد بن أحمد بن سعيد، عن أبي بشر، عن الحسن بن علي المقري، عن أبي مسلم محمد بن الحسن المقري، عن الإمام جعفر بن محمد الصادق، عن أبيه، عن جدّه، عن علي بن أبي طالب عليهم السلام قال: هذا ما سئل رسول الله صلّى الله عليه وآله ربّه ليلة المعراج، وذكر نحوه إلى آخر الخبر. ووجدت في نسخة قديمة أخرى قال الشيخ أبو عمرو عثمان

بن محمد البلخي، أخبرنا أبو بكر أحمد بن إسماعيل الجوهري، قال: حدّثنا أبو علي المطر بن إلياس بن سعد بن سليمان، قال: أخبرنا أبو نصر أحمد بن عبد الله بن إسحاق الواعظ، قال: أخبرنا أبو الغنايم الحسن بن حماد المقري قراءة بأهواز في آخر شهر رمضان سنة ثلاث وأربعين وأربعمائة، قال: أخبرنا أبو مسلم محمد بن الحسن المقري قراءة عليه من أصله، قال: حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عقيل، قال: أخبرنا أبو إسحاق إبراهيم بن حاتم الزاهد بالشام، قال: حدّثنا إبراهيم بن محمد بن أحمد، قال: حدّثنا إسحاق بن بشر، عن جعفر بن محمد الصادق، عن أبيه، عن جدّه، عن علي بن أبي طالب عليهما السلام، وذكر نحوه).

ومن الواضح أنّ صاحب البحار قد عثر على كتابين لا يعرفهما ولم يبيّن لنا ما هما ومن هما المؤلّفَين لهما، كما أنّ السندين فيهما اختلاف وارتباك واضح، وجملة من الرواة مجاهيل، هذا مضافاً إلى أنّ بعض الرواة لعلّه يميل إلى الزهد والتصوّف مما يناسبه مثل هذه الأحاديث، من هنا يصعب الوثوق بهذا الحديث وثوقاً صدوريّاً.

وأمّا المضمون فلعلّه لا يراد دخوله جهنّم وعدم قبول عمله، بل المراد من المقطع المنقول أعلاه كونه ممّن لا يجاور الله ولا يذوق طعم المحبّة له سبحانه، وهذا غير أنه لا يُقبل عمله أو أنّه يدخل جهنّم، فكثير من الناس يصلّي ويصوم لكنّه لم يعش معنى حبّ الله وعشقه بشكل حقيقي، والله العالم.

٥٧٥ . ﴿صراط الذين أنعمت..﴾ تحديدٌ للصراط من بين صرط مستقيمة؟

السؤال: كلّ يوم في صلاتنا نقرأ سورة الفاتحة، وهي تحتوي على درجات

تدرّج العبد لربّه، لكن لديّ سؤال: عندما نصل إلى الآية: ﴿اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِراطَ الَّذينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، فهل الصراط المستقيم أنواع لكي يحتاج العبد أن يحدّده لخالقه أم هو صراط واحد؟ فلماذا هذا التحديد إذاً؟

● نحن عندما نقول هذه الجملة فنحن نقرّر أنّ الصراط المستقيم هو صراط هؤلاء، أي الصراط الذي سلكوه، ولسنا نقوم بعملية تحديد لله في أنّه أيّ صراط نريد، فإذا قرأنا الآيات بعنوان القرآنيّة لا بعنوان الدعاء، أي ونحن نقرأ لم نلاحظ حالة الدعاء، بل كنّا نتلو الآيات فقط، فلا إشكال، فلا مانع من أن يكون الله هو الذي يريد أن يبيّن لنا ما هو الصراط المستقيم، وأمّا إذا قصدنا الدعاء فأيضاً لا مانع، فنحن لا نريد أن نوضح لله معنى الصراط، بل نريد أن نقرّره لأنفسنا في مقام الدعاء، فأنت تقول لوالدك: امنحني رضاك، ذلك الرضا الذي منحته لأخي، وهنا أنت لا تريد أن تعيّن له أيّ نوع من الرضا تريد، بل تهدف لتقرير الأمر واستدرار عطف والدك من خلال بيان أنّ رضاه كان قد نزل على غيرك فلينزل عليك، وكذلك بيان أنّ الله يرجع إليه أمر الصراط المستقيم، فهذا الصراط الذي أخذه هؤلاء إنّما هو بنعمة الله عليهم لا من أنفسهم، فتدعوه أن ينعم عليك بما أنعم به على من قبلك، وعليه فلا تدلّ الآية بالضرورة على وجود طرق مستقيمة وأنّ هذا هو أحدها.

٥٧٦ . كيف نتعامل مع مقاطع الأدعية التي لا تشملنا؟

السؤال: سألتني ابنتي حول دعاء العهد، وبالخصوص عبارة: «وأخرجني من قبري مؤتزراً كفني شاهراً سيفي..»، فقالت: إنّ الجهاد على الرجال، لا على النساء، فهل هذا الدعاء يشمل النساء وأنّهنّ أيضاً يخرجن ويقاتلن أم لا؟ وكيف

يمكن توجيه العبارة المذكورة؟ وأيضاً في نفس الدعاء عبارة: «ومجدّداً لما عطّل من أحكام كتابك، ومشيّداً لما ورد من أعلام دينك وسنن نبيّك»، فهل هذا التعطيل بعلم العلماء الآن أم لا؟ وإذا كان بعلمهم فكيف يمكن حدوث مثل هذا التعطيل؟

●**أولاً**: المشهور بين المسلمين أنّ الجهاد ليس بواجب على النساء، ولكنّني توصّلت إلى وجهة نظر مختلفة بعض الشيء هنا، يمكنكم أن تراجعوها في كتابي: (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ٢٣٩ ـ ٢٥٠)، إذ رأيت هناك أنّ الحكم بسقوط الجهاد على المرأة ليس سوى حكمٍ بملاك عدم القدرة عادةً على الجهاد، لا بملاك الأنوثة بما هي هي، فلو تطوّرت وسائل الحياة بحيث صارت المرأة لديها القدرة على الجهاد كالقتال عبر الأجهزة الحديثة ونحو ذلك، وجب عليها الجهاد كفايةً كالرجل تماماً، ما لم يلزم أيّ محذور آخر، وإنّما استخدمت النصوص عنوان المرأة بوصفها كائناً ضعيفاً عن خوض نمط الحروب التي كانت في الماضي عادةً، فكان تكليفها بالجهاد فيه حرج نوعي.

ونتيجتي هذه مبنية تارةً على عدم صحّة أيّ حديث سنداً عند الإماميّة ـ مع قلّة الأحاديث الإماميّة هنا ـ بحيث يسقط الجهاد عن المرأة بعنوان كونها أنثى، ويخرجها عن العمومات، وأخرى على اختصاص حجيّة الخبر بالمطمأنّ بصدوره، وقد بيّنتُ هناك أنّ الخبر المطمأنّ بصدوره يصعب تحصيله هنا بملاك الأنوثة مطلقاً.

ثانياً: إنّ الفقه الإسلامي يرى عدم وجوب الجهاد على المرأة لا حرمة الجهاد عليها، فلا مانع من أن تشارك في الجهاد غير أنّه ليس بواجب، ومن ثم فالدعاء لا يعارض هذا المفهوم.

ثالثاً: إنّ تعطيل الأحكام لا يلزم أن يكون بالضرورة عن علم، فقد تُعطّل الكثير من الأحكام الشرعيّة نتيجة الاجتهادات الخاطئة التي يُعذر عليها أصحابها، كيف وكثير اليوم من أنصار الإسلام السياسي ـ إذا صحّ التعبير ـ يقولون بأنّه عُطّلت الكثير من الأحكام نتيجة اجتهادات خاطئة. بل لنفرض أنّها عُطلت عن عمد مع العلم بها، فهذا لا يعني أنّ علماء الدين بيدهم أمر تنفيذ الأحكام؛ لأنّ الواقع ليس كلّه بيد علماء الدين حتى نقول بأنّه لو عطّلت بعض الأحكام فهم يتحمّلون المسؤوليّة، فقد يكون تعطيل بعض الأحكام خارجاً عن قدرتهم على التغيير، ولا يكلّف الله نفساً إلا وسعها.

بل حتى لو فرضنا أنّ بعض الأحكام عطّلت وهم سكتوا، فهل هم معصومون حتى نقول بأنّه يستحيل عليهم ذلك؟! نعم من البعيد جداً أن تعطّل الأحكام الإلهيّة ولا يُبدي ولو بعض العلماء موقفاً رافضاً ـ ولو كلاميّاً ولفظيّاً ـ لاسيما مع مرور زمنٍ طويل وعدّة أجيال على عمليّة التعطيل هذه.

رابعاً: إنّ الكثير من الأدعية جاءت متناسبةً مع ذكوريّة النبيّ أو الإمام، لأنّه هو الذي يقول هذا الدعاء، وقد تأتي متناسبةً مع حالته، فأنت عندما تقول في الدعاء مثلاً: (حرّم شيبتي على النار)، مع أنّه قد يكون عمرك خمس عشرة سنة، فلا لحية لك فضلاً عن شيبة ـ ومثل هذا كثير في الأدعيّة ـ فهنا إمّا أن يُلتزم بالتلفّظ بهذه الألفاظ تعبّداً، أو يقال بأنّ على كلّ إنسان أن يقول ما يناسب حاله، وإنّما قال الإمام ما قال لأجل تناسب ما قاله مع حاله من كونه ذكراً كبيراً في السنّ له شيبة أو غير ذلك، فأنت تسأل الله الحفظ لأولادك وقد تكون عقيماً لا ولد لك، وهكذا، ما لم ندخل في التقديرات والتأوّلات، كأن نقول بتحريم شيبتي على تقدير كبر سنّي، أو بحفظ أولادي على تقدير مجيئهم في المستقبل.

وأجد نفسي أميل ـ ولا أجزم ـ إلى الحلّ الثاني، وهو أنّ هذه الأدعية قالها النبيّ أو الإمام متناسبةً غالباً مع حاله، فلا مانع من تغييرها بما يتناسب مع حالنا، شرط عدم نسبة التغيير إلى النبيّ أو النصّ الشرعي. وأزعم أنّ الإطلاقات ما دامت لا تشمل حالك، فهي لا تشملك، فلا معنى ـ بمناسبات الحكم والموضوع بالاصطلاح الأصولي ـ لأن يشملك الدعاء بموضوع الشيبة مثلاً وأنت صغير بلا لحية أساساً، لاسيما وأنّه ورد في بعض الأدعية أنّه عندما تقول مثل هذه الكلمات تضع يدك على شيبتك، فلابدّ من موضوع لهذه التصرّفات يكون مفروضاً سلفاً حتى يكون الإنسان مشمولاً لذلك.

وهكذا عندما يكون ظاهر الدعاء ذكوريّة الداعي أو كبر سنّه أو صغر سنّه أو كون والديه أحياء أو متوفيّن أو كونه يملك مالاً كثيراً أو بالعكس، فلا معنى لأن تقرأه المرأة بهذه الطريقة الخاصّة بحالة كون الداعي رجلاً، أو يقرأه صغير السنّ أو كبيره إلى غير ذلك من الحالات.

نعم ،بعض النصوص التي لا يظهر منها أنّها تحكي عن حالك الآن لا مانع منها، كما ألمحنا أعلاه.

٥٧٧ . معنى طرق السماء وطرق الأرض في كلام الإمام علي

السؤال: ما معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «لأنا بطرق السماء أعلم منّي بطرق الأرض»؟

● بصرف النظر عن القيمة الصدورية لهذه الجملة، توجد هنا عدّة محتملات تفسيرية في هذا المقطع:

الاحتمال الأوّل: ما ذكره بعض العلماء، من أنّ المراد بطرق السماء هو الفقه

والفتاوى الشرعيّة والأحكام الإلهيّة.

إلا أنّ هذا التخصيص غير واضح من جهة حيث لا شاهد عليه من النصّ، وغير منسجم ـ من جهة ثانية ـ مع سياق بعض صيغ الخطبة التي جاءت فيها هذه الجملة، والتي تحدّثت عن بعض المغيبات وما يكون من فتن قادمة، كما أنّ السماء ليست فقهاً فقط، بل هي علوم الغيب والدين بكلّ معاني الدين ومساحاته. وبعض الناس يظنّ ـ من شدّة استغراقه في العلوم الشرعية ـ أنّ الدين كلّه هو علوم الفقه والشريعة، فيُسقِط كلَّ العناوين العامّة على مجال الفقه والشرعيّات، حتى سمعنا بعض الفقهاء المعاصرين حفظه الله يقول بأنّ العرفان عند أهل البيت هو الفقه والأحكام الشرعيّة.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد تشبيه السماء بالأرض في الطرق، فكما أنّك في الأرض تسلك الطرق للوصول إلى المقصد، فهناك في السماء طرق خاصّة بها توصل الإنسان إلى مقاصد السماء ومراد الله تعالى، وهذه الطرق هي الدين وتعاليمه وأحكامه ومفاهيمه وما يوصل إلى الجنّة وما يردي في النار، فبدل أن يقول لهم: إنّني بشؤون الآخرة والدين أعلم منّي بشؤون الدنيا والأولى، قال بأنّ علمه بعالم الآخرة والدين أكبر من علمه بعالم الدنيا وبالأرض ومن عليها.

وهذا التفسير معقول جدّاً، لاسيما إذا أخذنا الجملة التي نتكلّم عنها لوحدها، فإنّ المعنى يكون مقبولاً، بل حتى لو أخذنا الجملة الحافة بهذا النصّ والتي تتكلّم عن ضرورة أن يسألوه قبل أن يفقدوه وقبل أن تأتيهم الفتنة فإنّه أعلم بطرق السماء منه بطرق الأرض، فمن الممكن أنّه يريد أن يقول لهم بأنّ عليكم أن تأخذوا منّي تعاليم دينكم والطريق القويم والصراط المستقيم لتسلكوه قبل أن تأتي الفتن التي قد تزلّ أقدامكم فيها، وأنتم على غير هدى ولا

بيّنة ولا كتاب منير ولا إمام مبين.

الاحتمال الثالث: أن نأخذ بعين الاعتبار بعض صيغ هذه الخطبة (كما في كتاب سليم بن قيس الهلالي وكتاب مختصر بصائر الدرجات وغيرهما) والتي جاء فيها ـ بعد المقطع المشار إليه ـ إخباره عليه السلام بوقائع المستقبل والفتن القادمة، وفي هذه الحال قد يقال بأنّ مراده أنّ وقائع المستقبليّات هي أمورٌ مقدّرة عند الله تعالى ومعلومة لديه سبحانه مدوّنة في اللوح المحفوظ أو في لوح المحو والإثبات، وأنّ الإمام علياً مطّلع على طرق السماء، أي على المنافذ والسبل التي تجري فيها المقدّرات لتنزل إلى الأرض، فعندما قال هذه الجملة قصد أن يبيّن أنّه حيث كان أعلم بطرق السماء فهو يدري المقدّرات ويعلم المغيّبات من المستقبليّات، لهذا قال لهم: سلوني عمّا ستؤول إليه الأمور، لتكونوا على بيّنةٍ من الأمر قبل أن تفقدوني، فلا يُطلعكم غيري على ذلك.

وهذا التفسير جميل ينسجم مع بعض صيغ هذا الحديث، لا مع تمام صيغ الخطبة التي جاءت فيها هذه الجملة. وبناء على هذا التفسير يُفهم أنّ الإمام عليّاً لديه علم بالسماء وغيبها أكثر من علمه بالأرض وشهادتها، لكنّ الحديث لا يبيّن أنّ علمه بالغيب مطلق، غاية ما يقول بأنّ علمي بالسماوات أكبر من علمي بالأرضين، أمّا ما هو مقدار علمي بالسماء؟ وإلى أيّ حدّ هو؟ فهذا ما لم يشرحه لنا الحديث المذكور، فيدلّ الحديث ـ بناء على التفسير الثالث ـ على علمه ببعض المغيّبات المستقبليّة.

٥٧٨ . كم يجب أن يبلغ عدد الأحاديث حتى يحصل اليقين؟

السؤال: كم رواية صحيحة أو معتبرة يجب أن تتوفّر حتى يمكن الاعتماد

عليها في استنباط حكم شرعي تارةً على نحو الفتوى وأخرى على نحو الاحتياط، لاسيما إذا لم يكن هناك نصّ قرآني واضح يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال على وجوب شرعي أو حرمة شرعيّة؟

● تارةً يكون الفقيه معتقداً بحجية خبر الثقة أو الخبر الظنّي، وأخرى لا يؤمن بحجيّة خبر الواحد الظنّي:

أ ـ أمّا إذا كان يؤمن بحجية خبر الواحد الظنّي ـ كما هو المشهور بين المتأخّرين من علماء المسلمين ـ ففي هذه الحال يكفيه ولو خبرٌ واحدٌ عدداً يكون حائزاً على شروط حجية الخبر ليفتي على أساسه حيث لا تكون هناك مشكلة طارئة، مثل بعض حالات تعارض الأخبار واختلافها، فمثل السيد الخوئي مثلاً عندما يواجه حديثاً معتبر السند عنده فهو يفتي على أساسه طبقاً للقاعدة، ما لم يطرأ مانع يحول دون العمل بهذا الخبر.

ب ـ وأمّا إذا كان لا يؤمن بحجية خبر الواحد الظنّي، ككثير من العلماء المتقدّمين وبعض المتأخّرين والمعاصرين، ويرى أنّه في الدين لا يمكن البناء على الظنون إلا في حالات محدودة، ونادراً ما تكون في مجال الاجتهاد الشرعي، ففي هذه الحال لو جاء خبرٌ معتبر المصدر والسند لن يكون كافياً بالنسبة لهذا الفقيه، فالعبرة ليست بالخبر الذي يرويه الثقة حتى في الفقه والشرعيّات، بل العبرة بالخبر الذي يحصل اطمئنان بأنّه صدر عن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم.

هذا هو البُعد الأصولي (أصول الفقه) في هذه القضيّة، لكن يوجد بُعدٌ حديثي وتاريخي أكثر أهميّةً في بعض الأحيان من البُعد الأصولي أو لا يقلّ عنه أهميّة، وهو أنّ السؤال يكمن في أنّه هل يوجد معيار محدّد رقميّاً لتحصيل اليقين بالخبر من خلال تعدّد المصادر والأسانيد ونوعيّة المتن الذي يحويه الخبر المنقول

لنا؟

توجد هنا ميول متعدّدة، فأحياناً تجد عالماً يرى حجيّة الخبر الاطمئناني فقط، لكنّه من الذين يحصل لهم الاطمئنان بالخبر لو ورد في أحد الكتب الأربعة أو كان له سندان أو كان مضمونه مما أخذ به المشهور أو كان موافقاً للقرآن وسائر النصوص، أو نحو ذلك، فمثل هذا الشخص قد لا تجده بعيداً في عالم الميدان والتطبيق عن القائل بحجية الخبر الظنّي؛ إذ ما كان ظنّاً عند الآخرين يراه هو يقينياً، فيكون خلافه مع الآخرين خلافاً أصوليّاً نظريّاً، وليس حديثياً وتاريخياً وإثباتياً وفقهيّاً، بينما تجد في أحيان أخر أنّ عالماً آخر لا يحصل له الوثوق والاطمئنان بصدور الخبر من مجرّد ذلك، وقد تجده غير متساهل مع الرواة، فيُكثر من كشف عثراتهم، ويتحفّظ عن اعتبارهم قليلي الخطأ في النقل ولو كانوا ثقاتاً، ونظراً لرؤيته التاريخية لحال الرواة والروايات لا يُسرع اليقين إلى قلبه، بل يرى أنّه لابد أن يكون الخبر متعدّد المصادر ومتعدّد الأسانيد، مع موافقته للكتاب والعقل وسائر النصوص، وأن يكون متنه سليماً، وقد تجد هذا العالم نقاداً في المتن فيثير الشكوك حول الكثير من المتون ممّا قد لا يراه الآخرون نقداً موفقاً أو صائباً أو قد لا يلتفتون إليه، فإنّ هذه الحالة المتشدّدة تفضي بشكل تلقائي إلى تضاؤل عدد الأحاديث المعتبرة عند هذا العالم مقارنةً بتلك المطمأنّ بصدورها عند العالم الأوّل.

فالموضوع ليس أصوليّاً فقط، بل هو ميدانيٌّ يتبع خبرة العالم وطريقة تعامله مع تاريخ الحديث ودرجة وثوقه وتعاطيه بجدّية أو بغيرها مع مشاكل الحديث وقضايا النقل بالمعنى واختلاف الروايات وتضارب المرويات، لاسيما إذا كان يلاحظ أيضاً الحديث نفسه عند سائر المذاهب الإسلامية ومدى وجود معارض

له، والمصالح الراجعة لزيد أو عمرو من وراء هذا الحديث أو ذاك وهكذا.

وبناء عليه، لا يوجد معيار رقمي محدّد في هذا المضمار، تماماً كما هي حال المؤرّخين، فالقضية نسبية بهذا المعنى، وتتبع الخلفيّة الفكرية والتاريخية عند هذا العالِم أو ذاك؛ ولهذا كنّا نقول مراراً بأنّ دراسة تاريخ الحديث والتجربة النقليّة في القرون الأولى وترك لغتي: التبجيل والتسقيط، من شأنه أن يوصلنا إلى قراءة أكثر توازناً لحال الحديث في تلك الفترة الحسّاسة، أمّا أن نشطب على تاريخ الحديث كلّه بكلمة واحدة أو نقدّس الرواة وكأنّهم أشبه بالمعصومين ونتكلّف لهم الأعذار، أو نعتبر أنّ الإطاحة بالحديث الفلاني هو تضعيف للدين وكأنّنا فرضنا مصادرةً مسبقة وهي أنّ هذا الحديث هو من الدين، مع أنّ ذلك أوّل الكلام ومحلّ التنازع والخصام.. فهذا ما لن يوصلنا إلى نتيجة معقولة منطقيّاً.

والغريب أنّ أهل المذاهب تجدهم يمارسون في حقّ غير مذهبهم طرقاً في نقد الحديث يعرضها الشلل عندما يأتون إلى أحاديث مذهبهم، فالنقد الحديثي تجده نشطاً بارعاً في حقّ الحديث الذي ترويه المذاهب الأخرى، بينما تجد الشلل يصيب عقل هذا الناقد نفسه عندما يدخل مجال حديث مذهبه، بل إنّ بعض الإشكالات التي أوردها هو بنفسه على حديث غيره ترد بعينها على حديث مذهبه، وبعض الدفاع الذي يسجّله لصالح حديثه يصلح أيضاً لصالح حديث المذاهب الأخرى، ولكنّ لعلّ المذهبية هذا شأنها والفئوية هذا دينها، حتى أنّك لتجد ذلك داخل المذهب الواحد بين التيارات، فهو عقلاني في نقد حديث التيارات الأخرى، ولكنّه يصبح تعبّدياً مسلوب الإرادة عندما تأتي الأمور إلى الأحاديث التي يؤمن هو بها، مع أنّ النقد هنا قد يصلح هنا وبالعكس.

٥٧٩ . هل تكفي قراءة القرآن بالعيون دون تلفّظ باللسان؟

السؤال: هل يمكنني قراءة القرآن بالعيون صامتاً دون أن أحرّك لساني أبداً أم أنّ هذا لا يحسب لي أنّه تلاوة للقرآن؟

● المفهوم أو المنصرف أو القدر المتيقّن من قراءة القرآن وتلاوته ـ وفقاً لما جاء في النصوص والفتاوى ـ هو ما كان باللسان ولو خافتاً، أمّا القراءة بالعين فقط فلا تحسب قراءةً أو ختماً للقرآن الكريم، ومن هنا لا يجزي هذا النوع من القراءة في الصلاة أو غيرها، وإن كان في حدّ نفسه جيداً، بل لعلّه يصدق عليه عنوان المطالعة أو النظر أو التدبّر، فما يفعله بعض الناس من قراءة القرآن بهذه الطريقة وحسبان ذلك قراءةً له أو ترتيب أحكام القراءة عليه ـ كالسجود عند مطالعة آية السجدة مثلاً ـ غير صحيح.

٥٨٠ . الموقف من كتاب (الموضوعات) للسيد هاشم معروف الحسني

السؤال: ما رأيكم بكتاب (الموضوعات في الآثار والأخبار) للسيّد هاشم معروف الحسني؟

● هو محاولة جيّدة ونادرة في أوساطنا لمعالجة متوازنة نقديّة لمصادر الحديث عند الفريقين، وإيماني الشخصي بأنّ الحديث فيه الكثير من المشاكل في متنه، والتي لا يجرؤ الكثيرون على الكلام فيها أو يتكلّفون التأويل الذي يحفظ النصوص معها، لاسيما من ناحية معارضته للقرآن الكريم، ومعارضته للعقل والعلم. ولأنّنا غالباً ما نتعامل مع روايات الفقه التعبديّة التي تقلّ فيها نسبيّاً فرص النقد المتني، ظننّا أنّ النقد المتني للحديث قليل التحقّق، لكن من يذهب إلى روايات الخلق والتكوين وأسرار السماء والأرض والتاريخ والأنبياء والعقائد

و.. فسيجد الكثير من الروايات التي تحتاج للكثير من الجدّيّة في التعامل معها.

هذا، وقد كتبتُ في نقد المتن مقالةً مفصّلة يمكنكم مراجعتها في موقعي الالكتروني الشخصي المتواضع، كما كتبت دراسةً أخرى حول السيد هاشم معروف الحسني وكتابه هذا في كتابي المتواضع (نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٥٤٩ ـ ٥٦٣)، كما كان لي شرف المتابعة والإشراف على تحقيق كتاب الموضوعات في الآثار والأخبار، والذي طبع طبعةً محقّقةً مؤخّراً، وحقّقه الأخ العزيز الشيخ أسامة الساعدي حفظه الله.

لكنّ هذا لا يعني تبنّي كلّ أساليب السيد الحسني في هذا الكتاب على المستوى النقدي، فنحن نختلف معه في الكثير من التفاصيل، وأحياناً أجد عنده تسرّعاً في الحكم على الحديث بالنقد، لكنّ هذا الباب من الضروري أن يُفتح بجدّية في أوساط النخبة العلمائيّة المتخصّصة؛ كي نتوصّل إلى المزيد من القواسم المشتركة في الموقف من الحديث إن شاء الله.

أمّا ما رأيناه من بعض العلماء، وهو يقيم لقاءً حواريّاً حول نشاطاته ومحاضراته في موسم عاشوراء لعام ١٤٣٥هـ، من أنّه يعرض على الناس مورداً أو موردين من هذا الكتاب، يبدو فيهما السيد الحسني غير موفّق في العمليّة النقديّة، والإيحاء للناس بأنّ هذا هو الكتاب كلّه، ليأخذوا عنه وعن مؤلِّفه أنّهما ركيكان جدّاً، هذا الذي رأيناه من بعضهم مصداقٌ حقيقيٌّ لبخس الناس أشياءهم، أفلا يمكن للآخرين أن يحصلوا على بضعة موارد قليلة جدّاً من كتاب السيد الخوئي يبدو فيها وقوعه في هفوات كبيرة وواضحة؟! فلنتق الله جميعاً في الناس، ولنبتعد عن التطفيف والتخسير في الحقوق الاجتماعية وتقويم الآخرين وليس فقط في الكيل والميزان.

٥٨١ ـ المراد بالعقل المسقط للحديث المخالف له عن الاعتبار

السؤال: يقول غير واحد من العلماء بأنّ الحديث إذا خالف وعارض العقل القطعي فهذا يثبت أنّ الحديث غير معتبر متناً وإن صحّ سنداً مثلاً، فما هو المراد بالعقل القطعي وما هي ضابطته؟

● يطرح علماء الحديث معياراً لمحاكمة متن الحديث، وهو نقده بمخالفة مضمونه لواضحات العقول والبديهيّات التي لا تحتاج إلى نقاش، بل للعقل عموماً (انظر: الصالح، علوم الحديث: ٢٨٤ ـ ٢٨٥؛ والفضلي، أصول الحديث: ٢٠٧؛ وتدريب الراوي ١: ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٤)، ويمثلون لذلك عادةً بخبر عبد الرحمن بن زيد بن أسلم في المصادر السنّية، حيث قيل له: حدّثك أبوك عن جدّك أنّ رسول الله قال: «إنّ سفينة نوح طافت بالبيت وصلّت خلف المقام ركعتين»؟ قال: نعم (انظر: كنز العمال ٥: ٥٥؛ ومصنف الصنعاني ٥: ٩٤؛ وإرواء الغليل ٥: ٣٢٢؛ وابن الجوزي، الموضوعات ١: ١٠٠؛ وتهذيب التهذيب ٦: ١٦٢)، ونحو هذه الرواية خبر علي بن أبي حمزة في المصادر الشيعيّة قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «إنّ سفينة نوح عليه السلام كانت مأمورة طافت بالبيت.. ثم رجعت السفينة وكانت مأمورة، فطافت بالبيت طواف النساء» (الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ١٣: ٣٠٠).

وهذا المعيار واضح من حيث المبدأ، إلا أنّ الكلام في معنى العقل الذي إذا خالفته الرواية اعتبرت موضوعة أو غير حجّة، فمن الواضح أنّ البديهيات الواضحات التي لا يختلف فيها اثنان تعدّ مصداقاً أبرز وأوضح للعقل، وكذلك الأحكام الأولية للعقل العملي كحسن العدل وقبح الظلم. لكن متى يقوم

الواضع بوضع حديث يعارض بكلّ بساطة بديهيات العقل بهذا المعنى؟! وهل كان الواضعون سذجاً إلى هذا الحدّ؟ وهل كانوا حمقى ليسندوا إلى الرسول والصحابة وأهل البيت أموراً منافية لبديهيات العقل الإنساني؟!

من هنا، يحاول النقّاد أن يذهبوا إلى أنّ العقل هنا هو تارةً المعطيات البرهانية المؤكّدة بالدليل الحاسم عبر البحث العلمي أو المنطقي أو الفلسفي، وأخرى المنطق الطبيعيّ للأشياء، لا العقل النظري البديهي أو العملي الأوّلي فحسب. فهذه الرواية التي قرأناها قبل قليل ـ سواء بشكلها الوارد في المصادر السنّية أم بطريقة بيانها الشيعي ـ لا تخالف بديهيات العقل بهذا المعنى، لكن مع ذلك يقولون بأنها تخالف العقل.

من هنا، يبدو أنّ المراد بالعقل عندهم كلّ عقل سليم يفهم منطق الأشياء ويحمل ذوقاً سليماً معتدلاً، مثلاً يمكن أن يكون النبي سليمان له ألف زوجة أو ألفين يجامعهنّ كل ليلة، فالعقل بالمعنى الأول لا يمانع ذلك، لكنّ العقل السليم الذي يملك ذوقاً لطبيعة الأشياء يرى ذلك غير صحيح، ما لم تأتِ الشواهد الداعمة على وجود إعجاز استثنائي في الأمر، فإنّه كلّما كان الأمر غير عادي احتاج لمزيد من الشواهد للاقتناع به، وفقاً لما ذكروه في مباحثهم حول التواتر، سواء في علم أصول الفقه أم في علم الحديث والدراية.

كذلك الحال على مستوى العقل العملي، فإذا جاءت رواية تجيز للأب معاقبة الابن بقضم لحمه بالمقاريض أو قطع إصبعه وهو لم يبلغ الحلم، فإنّ العقل هنا لا يقبل منطق هذا التشريع؛ لأنه يرى فيه ظلماً وجوراً، والله أجلّ من أن يظلم. وعلى هذا فقس، مثل ما جاء في بعض كتب الحديث الشيعية من رواية داود بن فرقد (الصحيحة السند)، والتي تقول بأنّ بني إسرائيل كانوا يطهّرون لحومهم

بالمقاريض عند إصابة البول، وأنّ الله وسّع على أمّة محمد (انظر: تفصيل وسائل الشيعة ١: ١٣٤)؛ فهل يعقل أنّه كلّما أصابهم بولٌ ولو من غيرهم قرضوا لحومهم؟! وماذا لو أنّ شخصاً أصيب ببولٍ كثير في مختلف أجزاء جسده؟! إنّ الناقد هنا يرى أنّ مثل هذه الأحاديث غير منطقيّة، لا أنّها تخالف البديهيات أو البراهين الفلسفيّة القطعيّة، بل إنّ عدم منطقيّتها يجعل الوثوق بالحديث ضعيفاً حتى لو صحّ السند.

والنقد المتني لا يراد منه بالضرورة ـ كما يتصوّر كثيرون ـ إثبات بطلان هذا الحديث أو ذاك، بل يراد منه زعزعة الحديث، بحيث تزول منه حالة الظنّ أساساً، ويصبح مشكوكاً في أمره ولو كان صحيح السند. والكثير من الأصوليين قالوا بأنّ حجية الحديث مشروطة بحصول الظنّ منه، فلو حصل ظنٌّ على خلافه، أو زال منه الظنّ، سقطت حجيته ولو كان صحيح السند، وهذا قولٌ ذهب إليه الكثير من القائلين بحجيّة خبر الثقة، فضلاً عن القائلين باختصاص الحجيّة بالخبر الموثوق فليراجع، فهذه هي قيمة النقد المتني أو إحدى قيمه الرئيسة في التعامل مع الحديث، وليس الهدف من النقد المتني إقامة الدليل على استحالة مضمون الحديث بطريقة برهانية علميّة مؤكّدة تنفي مطلق الاحتمال، وهذا بالضبط ما يمارسه نقاد التاريخ والباحثون المتمرّسون في النقد التاريخي، فهم لا تكاد تجد في كلماتهم ما ينفي احتمال صحّة الخبر، لكنّه يضعف القيمة الاحتمالية للخبر التاريخي إلى حدّ ينهار الوثوق به.

فالعقل هنا يؤخذ بمعناه الأعمّ من البديهيات الأوليّة، هذه هي وجهة النظر السائدة بين المحدّثين ونقاد المتن في الحديث، لكنّ خطورة هذا المنهج أنه قد يلتبس أمر العقل الذوقي الفردي بالعقل السليم الموضوعّي الجمعي، فيسرع

الإنسان إلى اتهام الحديث بالوضع؛ لعدم مجيئه على ذوقه ومزاجه، إن في مضمونه الخبري أو في مضمونه التوجيهي؛ لهذا يحتاج الأمر إلى المزيد من الصفاء الذهني وصناعة الذوق السليم، وسعي للموضوعية والابتعاد عن التسرّع والابتسار والانحياز.

فالشيء المؤكّد من العقل هو البديهيات القطعية واليقينيات الواضحة الجليّة عند الناس على مستوى النظر والعمل، أمّا غير ذلك فهو أمر نسبي يخضع لمقاربات هذا المحدّث أو ذاك على المستوى التطبيقي، شرط أن لا يتكلّف النقد والاستذواق من جهة، ولا يتكلّف ـ لكي لا يسقط الحديث ـ التأويل وطرح الفرضيات البعيدة عن ظاهر الحديث والاحتمالات المنطقيّة الصرفة كما يحصل كثيراً بين الباحثين الدينين خوفاً من هدر النصوص الحديثية الضعيفة السند، فضلاً عن المعتبرة المصدر والإسناد.

وهذا كلّه يحتاج في المرحلة المسبقة إلى تكوين تصوّر عام عن الدين وفضائه المعرفي من خلال مصادر موثوقة يقينية سلفاً مثل النصّ القرآني ومتواتر السنّة، لكي يتمّ تحصيل المزاج النصّي الديني العام، حتى تعرض عليه سائر النصوص الصحيحة السند أو ضعيفته، وهذا ما يشير إليه المحدّثون عادةً تحت عنوان عرض الحديث على أحاديث الثقات الإثبات، أو عرض الحديث على القرآن، فلا يمكن أن أكوّن المزاج الديني العام في البداية إلا من المساحة المتيقّنة؛ لكي إذا ولجت المساحة المظنونة من النصوص تمكّنت من أن أجعل المساحة المتيقّنة معياراً ذوقيّاً عقلياً عاماً في التعامل مع النصوص عبر عقلي الذي تمّت بلورته منطقيّاً من خلال المزاج العام للعقل البرهاني والنصوص الدينية القطعيّة معاً، لا أن أعمد إلى مساحة النصوص الحديثية كلّها لأفترضها سلفاً قد صدرت عن النبي بحيث

تكون مناقشتها مناقشةً للنبيّ نفسه! كما هي الحال في ثقافتنا الشعبية العامّة أحياناً، والتي مع الأسف سرت إلى غير واحد من أهل العلم.

٥٨٢ . معنى هجران القرآن ونماذجه

السؤال: يشاع بين بعض الناس أنّه يجب أن يقرأ الإنسان من كلّ نسخ المصحف الشريف التي عنده في البيت، فلو كان عنده تسع نسخ مثلاً وجب أن يقرأ كلّ فترة من مصحف من هذه المصاحف لاسيما في شهر رمضان، ويعتقدون أنّه لو لم يقرأ من كلّ المصاحف فهذا معناه أنّه هجر القرآن، لأنّه هجر بعض نسخه التي عنده في البيت، فهل هذا المفهوم صحيح؟ وأساساً ما معنى هجران القرآن؟

● لا أساس لهذا المفهوم، وهجران نسخةٍ ليس هجراناً للقرآن الكريم، فهجران القرآن معناه ترك قراءته والتأمّل فيه والتدبّر في معانيه، وهو أيضاً ترك العمل بأحكامه وصيرورته غريباً في مفاهيمه عن حياة الإنسان المسلم، فلو نظرنا اليوم إلى واقع حياتنا وقارنّاه بمفاهيم القرآن الكريم لرأينا أنّ الكثير من مفاهيمه متروكة مهجورة بل مستنكرة، وهذا هو معنى هجران الكتاب الكريم، فالهجران هو تارةً هجران فكري بمعنى ترك التأمّل فيه والتخلّي عن مرجعيّته المعرفيّة، وأخرى هجران عملي بمعنى ترك العمل بأحكامه ومفاهيمه وتعاليمه.

والقرآن المهجور في بيتٍ من البيوت معناه أنّ أهل هذا البيت لا يتلون القرآن ولا يتدبّرونه ولا يعملون بما فيه، وهو كائن غريب عن منظومة حياتهم، لسببٍ أو لآخر، والأسباب كثيرة بعضها ينتمي إلى مجال ترك العمل بالدين، وبعضها ينتمي إلى خلل في مناهج المعرفة الدينية نفسها، فيصبح القرآن كائناً دينيّاً يعيش

على هامش الحديث الشريف مثلاً، وهذه من النماذج التي تجلّت وما تزال في غير موقع من حياتنا الفكريّة والدينيّة.

لنأخذ مثالاً بسيطاً على هجران القرآن الكريم، وهو غياب مفهوم (اليوم الآخر) الذي نافح القرآن وناضل من أجله في مئات من الآيات الكريمة. إنّ اليوم الآخر أو يوم القيامة ليس حدثاً زمنيّاً فقط يريد أن يخبرنا عنه الله في كتابه المجيد، إنّه مفهوم عملي يستدعي الحضور في حياتنا، ومن آثاره الشعور (وليس مجرّد الاقتناع الفكري المضمر والخافت) بأنّ الدنيا هي حقّاً دار ممرّ، وأنّها ـ فقط ـ جزء بسيط من حياتنا العامّة التي سنحياها في خلق الله لنا، وهذا المفهوم يكشف لنا ـ كالعيان ـ معنى الحياة الدنيا، وأنّها دار امتحان واختبار، فعندما لا نجد النعيم في دار الدنيا فنحن نعترض على الحكمة الإلهيّة، ونقول: لماذا كانت حياتنا الدنيا بهذه الطريقة؟ فنفقد الرضا والتسليم، وهما الشعار الكبير للإسلام العملي.

وهكذا عندما نلاحظ حجم اهتمامنا بإعمار دنيانا ونقارنه بحجم اهتمامنا بإعمار آخرتنا فسوف نجد أنّ ما نبذله لإعمار دنيانا يشكل ٩٩ في المائة من حياتنا، وهو قدر أعظم بكثير من الوقت الذي نمنحه لإعمار آخرتنا التي تشكّل أغلب حياتنا الحقيقيّة، بل هي الحياة الحقيقيّة بحسب المضمون القرآني.

ولو قارنّا حياة المسلمين اليوم مثلاً سنجد بوضوح قدراً لا بأس به من غياب مفهوم الآخرة، الأمر الذي يكون لصالح مفهوم الدنيا، فتتعزّز حظوظ الدنيا في وعينا على حساب حظوظ وأولويّات الآخرة، وهذه من أشكال هجران واحد من أعظم مفاهيم الديانات عبر التاريخ، أعني حقيقة الدنيا والآخرة.

بل حتى (الله)، فكم يحظى الله في يومنا الواحد باهتمامنا؟! إنّه لا يحظى سوى

ببضع دقائق من الاهتمام إلا عند المؤمنين الصالحين، فنحن نفكّر ونعيش ونحيا لمفاهيم أخرى تأخذ حجماً أكبر بكثير من (الله) في حياتنا، وحجم حماسنا لها أكبر بكثير من حجم حماسنا لله سبحانه، مع أنّ أولى أولويّات القرآن الكريم والشيء الأكثر تأكيداً وتكراراً في هذا الكتاب العزيز هو الله وحجم حضوره في الحياة، فالله ليس فكرةً، الله إحساس وشعور ونمط عيش، هو الإحساس القرين لكلّ فعلٍ نفعله، حتى لو كان فعلاً دنيوياً، وعندما يقترن إحساس (الله) بكلّ فعلٍ نفعله فسيتحوّل فعلنا من فعلٍ دنيوي إلى فعلٍ أخروي، فيجتمع بذلك بناء الدنيا والآخرة معاً.

هذا الكلام ليس أدباً ولا شعراً، هو تجربة خاضها كثيرون، وبإمكان الآخرين أن يخوضوها، وهو مضمون الرسالة القرآنية ورسالة الدين عامّة، وهذه هي المفاهيم الدينية التي تجعل كلّ شيء في سبيل الله تعالى، ويصبح الله هو الإحساس الأعظم والمهيمن في حياتنا دون أن يشلّ سائر الأحساسيس، بل يمنحها معنى آخر..

فهل (الله ـ الفكرة) هو الذي جعل إبراهيم عليه السلام يمدّد ابنه أمامه ويهمّ بذبحه؟! هل (الله ـ الفكرة) هو الذي حوّل السجن بالنسبة ليوسف أحبّ ـ بما تحمله كلمة الحبّ (وليس فقط أفضل) ـ من لذّة الجنس العارمة التي تكون في عمر الشباب؟! إنّ (الله) الفلاسفة والمفكّرين والباحثين والمتكلّمين لا يمكن أن يرقى إلى (الله) الروحانيين والقرآنيين والعرفاء الصادقين، هناك يكون (الله) بحقّ هو كلّ شيء نمرّ عليه، فنحسّ به في كلّ شيء وقبله وبعده بحسب تعبير إمام المتقين علي بن أبي طالب عليه السلام.

الله هو المفهوم والإحساس المهيمن على النبوّات والأنبياء وليس العكس،

والله هو المفهوم والإحساس المهيمن على الإمامة والأئمّة وليس العكس، والله هو المفهوم المهيمن على المعاد واليوم الآخر وليس العكس، هذه هي أولويّات القرآن الذي ما نسي الله في أيّ آية من آياته تقريباً ليحكينا عنه أو يصفه لنا أو يشرح لنا فعله وتدبيره ومكانته، فهل نحن نهجر القرآن في منظومة حياتنا أم لا؟! رزقنا الله جميعاً أنس اللقاء به سبحانه، ووفّقنا لكي نحيا حياةً قرآنية سليمة.

٥٨٣ . أليس عيباً ونقصاً أن يوصف الله في القرآن بأنّه ماكر؟!

السؤال: أخي وأستاذي المحترم، أنا شاب مغترب منذ فترة طويلة، ولديّ القليل من الثقافة الدينيّة، وأعمل مع أشخاص من مختلف الجنسيات والملل، ويدور حديث بيننا حول مسائل مختلفة، أجيبهم فيها في بعض المرات، دون بعض، وأحياناً بعض الأسئلة تحتاج لمختصّ من أمثالكم، وأنا أرشدني أحد طلاب العلم في النجف الأشرف إليكم للاستفسار عن سؤال وجّهته لي امرأة مسيحيّة باحثة عن الحقيقة، والسؤال هو: إنّ الله تعالى يقول في القرآن الكريم: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللهِّ فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِّ إِلا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾، فهل الله ماكرٌ مثلنا؟!

● دائماً عندما نواجه مفردةً عربيّة، علينا أن لا نغترّ بما لها من معنى في أذهاننا اليوم، لاسيما لو كنّا من العرب، بل من الضروري العودة لكتب اللغة واستعمالات الكلمة في التراث العربي لننظر فيما تعطيه هذه الكلمة من دلالة.

وفي سياق الفهم لمعنى مكر الله الذي جاء الحديث عنه عدّة مرات في القرآن الكريم، طرحت عدّة أقوال هنا أبرزها:

١ ـ إنّ مكر الله هو مجازاة الله العباد على مكرهم ومعاقبتهم على ما فعلوا.

٢ ـ إنّ مكر الله هو ردّه وإبطاله لمكر العباد الكافرين الفاسقين، فالله لا يمكر بالمعنى الذي نفهم بل هو يردّ المكر، فسمّي ردّ المكر مكراً.

وهذان المعنيان يبدوان مجرّد افتراض، لا يصحّ إلا في حال ما يُسمّى في اللغة العربيّة بمجاوزة الكلام، كما في مثل قوله تعالى: ﴿**وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْماكِرِينَ**﴾ (آل عمران: ٥٤)، فإنّ تعبيره بالمكر هنا جاء لمقابلة مكرهم فسمّاه مكراً، وهذا موجود في اللغة العربيّة، قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ إِذا أَصابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ وَجَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها فَمَنْ عَفا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ**﴾ (الشورى: ٣٩ ـ ٤٠)، وقال تعالى: ﴿**وَقاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلا عُدْوانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ الشَّهْرُ الْحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ وَالْحُرُماتُ قِصاصٌ فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٣ ـ ١٩٤).

فإنّه سمّى ردّ السيئة بأنّه سيئة، وعبّر عن ردّ العدوان بأنّه عدوان، مع أنّ الردّ لا هو بالسيّئة ولا هو بالعدوان، وإنّما ذلك ـ كما قال اللغويّون والبلاغيون ـ من باب مجاوزة الكلام ومقابلته، فإنّ العرب قد تسمّي عقوبة الشيء باسم ذلك الشيء، وقد تسمّي دفع ذلك الشيء باسمه، وقالوا بأنّ مثله قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الْمُنافِقِينَ يُخادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خادِعُهُمْ وَإِذا قامُوا إِلَى الصَّلاةِ قامُوا كُسالى يُراؤُنَ النَّاسَ وَلا يَذْكُرُونَ اللهَ إِلاَّ قَلِيلاً**﴾ (النساء: ١٤٢)، وقوله تعالى: ﴿**وَإِذا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَما آمَنَ النَّاسُ قالُوا أَنُؤْمِنُ كَما آمَنَ السُّفَهاءُ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهاءُ وَلكِنْ لا يَعْلَمُونَ وَإِذا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قالُوا آمَنَّا وَإِذا خَلَوْا إِلى شَياطِينِهِمْ قالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيانِهِمْ يَعْمَهُونَ**﴾ (البقرة: ١٤ ـ ١٥). وبناء عليه فإنّ إطلاق المكر على الله من باب المجاوزة، ومعناه: إنّ الله

يردّ مكر الماكرين، أو معناه: إنّ الله يعاقب الماكرين على مكرهم.

٣ ـ ما أجده من أفضل الأجوبة، وهو أنّ المكر في أصل اللغة يعني الاستعانة بالحيلة، ومعنى الحيلة ليس ما يتبادر اليوم إلى أذهاننا من الدلالة السلبيّة لهذه الكلمة، بل الحيلة هي الوسيلة، ففلانٌ يحتال، تعني في أصل اللغة أنّه يبحث عن وسيلة لحلّ الموضوع أو للوصول إلى الهدف، فالمكر في اللغة يعني التدبير والتخطيط بإحكام واجتماع فيساوي مطلق التدبير المحكم، وإذا أخذته في مقابل شخص آخر أخذ معنى غفلة هذا الآخر عن التخطيط الذي تقوم أنت به، فعندما يخطّط المجاهدون في الحرب ضدّ المعتدين بخطّة محكمة فهذا مكرٌ وحيلة.

دعونا في البداية نقوم بجولة سريعة على بعض كتب اللغة، ثم ننظر في التعاطي القرآني مع هذه المفردة، فقد قال في (كتاب العين ٥: ٣٧٠): (المَكْرُ: احتيال في خفية). وقال في (المحيط في اللغة ٦: ٢٦٣): (المَكْرُ: احْتِيَالٌ بغَيْرِ ما تُضْمِرُ)، وقال في (الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربيّة ٢: ٨١٩): (المَكْرُ: الاحتيالُ والخديعةُ. وقد مَكَرَ به يَمْكُرُ فهو مَاكِرٌ ومَكَّارٌ)، وقال في (معجم مقائيس اللغة ٥: ٣٤٥): (الميم والكاف والراء كلمتانِ متباينتان: إحداهما المَكْر: الاحتيال والخِداع. ومَكَرَ به يمكُر. والأخرى المَكْر: خَدَالة السَّاق. وامرأةٌ ممكورة السَّاقَين)، وقال في (مفردات ألفاظ القرآن: ٧٧٢): (المَكْرُ: صرف الغير عمّا يقصده بحيلة، وذلك ضربان: مكرٌ محمود، وذلك أن يتحرّى بذلك فعل جميل، وعلى ذلك قال: وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ [آل عمران: ٥٤]. ومذموم، وهو أن يتحرّى به فعل قبيح، قال تعالى: وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ [فاطر: ٤٣]..)، وقال في (لسان العرب ٥: ١٨٣): (الليث: المَكْرُ: احتيال في خُفية).

فالمعاجم اللغوية تتحدّث عن المكر بأنّه احتيال أو احتيال في خفيّة، ولو

راجعنا كلمة الاحتيال والحيلة فهي لا تعني في لغة العرب الأمر المذموم فقط، بل تعني مطلق الوسيلة، فالشخص يقوم بتحويل الشيء وتقليبه ليرى كلّ طرقه ومنافذه، قال في (كتاب العين ٣: ٢٩٧): (الاحتِيالُ والمُحَاوَلة: مطالبتك الأمر بالحِيَل)، فقد جعل المحاولة مثل الاحتيال، وأنّهما بمعنى الوصول إلى الشيء بالحيل، وقال في (المحيط في اللغة ٣: ٢٠٨ ـ ٢٠٩): (الحَوْلُ: الحِيْلَةُ، ما أَحْوَلَهُ. والمُحَالَةُ: الحِيْلَةُ، وكذلك الحَوِيْلُ. والحِوَلُ والمَحِيْلَةُ. والمُحَاوَلَةُ: مُطَالَبَتُكَ الأمْرَ بالحِيَلِ. ورَجُلٌ حُوَّلٌ قُلَّبٌ: ذو حِيَلٍ، وحَوَالِيٌّ أيضاً. ويقولونَ: لا حُوْلَةَ: أي لا حِيْلَةَ. وحالَ الرَّجُلُ حَوْلًا وحِيْلَةً، واحْتالَ. وما فيه حائلَةٌ: أي حِيْلَةٌ..).

ومن هذا كلّه نستنتج أنّ المكر هو الاحتيال، لاسيّما مع عدم شعور الطرف الآخر، وأنّ الاحتيال معناه في اللغة الاستعانة بالحِيَل، وأنّ الحِيَل في اللغة هي الوسائل والطرق والأسباب والإمكانات، ولهذا تربط الحيلة في اللغة بالحول والقدرة، ومنه (لا حول ولا قوّة إلا بالله)، أي لا حيلة لنا إلا به، أي لا إمكانات لدينا لفعل شيء أو للخروج من شيء إلا بالله تعالى. ومن هذا الباب قول العرب: فلانٌ لا حيلة له، أي لا إمكانية ولا مفرّ ولا وسيلة له لفعل شيء أو للخلاص من شيء، فهو عاجز مفتقر.

فإذا أدركنا الجذر اللغوي للكلمة، أمكن أن نعرف بأنّ الله يمكر أيضاً بلا حاجة للمجاوزة ولا للمقابلة ولا لغير ذلك، ومعنى أنّه يمكر هو أنّه يخطّط ويدبّر ويستخدم الوسائل والأسباب ليصل إلى ما يريد، من حيث لا يعرف البشر أسرار فعله وتخطيطه، ولأنّ الله هو المالك المطلق والمقتدر الأعلى لكلّ الوسائل والإمكانات قال: ﴿**وَقَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعاً يَعْلَمُ ما تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عُقْبَى الدَّارِ**﴾ (الرعد: ٤٢).

ومن الطبيعي أنّ المكر بهذا المعنى العام قد يكون فعلاً جيّداً وقد يكون فعلاً مذموماً، ولهذا لاحظوا كيف أنّ القرآن الكريم صنّف المكر إلى سيء وغير سيء، قال تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (آل عمران: ٥٤)، وقال سبحانه: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (الأنفال: ٣٠)، وقال تعالى: ﴿مَنْ كانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئاتِ لَهُمْ عَذابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولئِكَ هُوَ يَبُورُ﴾ (فاطر: ١٠)، وقال عزّ من قائل: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمانِهِمْ لَئِنْ جاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جاءَهُمْ نَذِيرٌ ما زادَهُمْ إِلاَّ نُفُوراً اسْتِكْباراً فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلاَّ بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾ (فاطر: ٤٢ ـ ٤٣).

وخلاصة الكلام: إنّ الله يمكر، والمعنى لغةً هو أنّه يخطّط ويدبّر ويأخذ بالوسائل للوصول إلى هدفه، فيما الناس في غفلةٍ عن ما يراد بهم، وهم منشغلون بالدنيا والملذات والأهواء. وأهداف الله حقّةٌ خيرٌ يواجه بها المفسدين والظالمين، فليس في استخدام هذه الكلمة أيّ منافاة لمقام الألوهيّة.

نعم، قد تطلق كلمة المكر، وتنصرف في بعض الاستعمالات إلى التخطيط العدواني الخفيّ على الآخرين، لكنّ هذا ليس هو المعنى اللغوي الحصري لها، بل أصلها اللغويّ أعمّ من ذلك.

٥٨٤ . لماذا لا توجد موسوعة حديث نبوي برواية أهل البيت؟!

السؤال: خبر جابر بن يزيد الجعفي، قال: قلت لأبي جعفر محمد بن علي

الباقر: إذا حدّثتني بحديث فأسنده لي، فقال: «حدّثني أبي، عن جدّي، عن رسول الله، عن جبرئيل، عن الله عز وجل، وكلّ ما أحدّثك بهذا الإسناد»، وقال: «يا جابر، لحديث واحد تأخذه عن صادق خيرٌ لك من الدنيا وما فيها» (أمالي المفيد: ٤٢). اعتماداً على هذا الخبر الذي أوردتموه في جوابكم على سؤال: (هل استند أهل البيت في فتاواهم لنصوص القرآن والسنّة النبويّة؟)، أقول: لِمَ لا يُصار اعتماداً عليه إلى نشر كتاب حديثي يدوّن الأحاديث الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، ويعنون الكتاب بـ (أحاديث الرسول صلّى الله عليه وآله برواية أهل البيت عليهم السلام)، فتدفع تُهمة أنّ الشيعة لا توجد عندهم أحاديث عن الرسول، وأنّهم يأخذون أحكام دينهم من (فتاوى أهل البيت) كما يتّهمون بذلك؟ وإذا كانت تلك الأحاديث قد نقلت مضامين الأحكام بالمعنى عن رسول الله صلى الله عليه وآله، ولم يكن النقل حرفياً، فهذا لا يبرّر عدم تدوين كتاب ونشره بعنوان أحاديث الرسول برواية أهل البيت، خصوصاً إذا علمنا أنّ كلّ مدوّنات الحديث السنّية لم يدّع مؤلّفوها أنّ رواياتهم باللفظ والمعنى، بل هي بالمعنى فقط، إلا بعض الكلمات القصار التي نقلها الأدباء عنه صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، تحت عنوان (جوامع الكلم)، وهي خارجة عن دائرة الاستنباط الفقهي، وهذا من الأمر العجب، فاللفظ له مدخليّة في فهم المعنى، وما روي بالمعنى لا يعكس سوى فهم من وصله الحديث بلفظه الوارد عنه صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم.. فما جوابكم أفيدونا أفادكم الله؟

● ما ذكرتموه جيّد ومفيد وضروري، وقد كُتِبَت بعض الكتب التي حاولت جمع أحاديث الرسول في مصادر الإماميّة ولو بشكل مختصر، ونحن منذ حوالي الخمس سنوات نقوم ـ في مشروع طويل الأمد نسبيّاً ـ بجمع كلّ الروايات

المنقولة عن النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم في مصادر الإماميّة من المسلمين، سواء كانت مصادر حديثية أم كلاميّة أم تفسيريّة أم فقهيّة أم غير ذلك، لكن مع تحقيق هذه الأحاديث الواردة عنه صلّى الله عليه وعلى آله وسلم، سواء بطريق أهل البيت ـ كما هي الحالة الغالبة في الروايات النبويّة في مصادر الإماميّة ـ أم بغير طريق أهل البيت كما هي الحالة القليلة. وقد رأينا وجود آلاف الروايات في هذا المجال، ونحن نقوم بجمعها وبيان مصادرها وطرقها وأسانيدها وبعض اختلافات صيغها، وكذلك تحقيق الصحيح منها من غير الصحيح على مستوى المتن والسند، ومحاولة اكتشاف وجود مثيل لها في سائر مصادر المسلمين، وهو مشروع قد يبلغ عشر مجلّدات، وقد أنجزنا منه حتى الآن ثلاثة مجلدات كاملة ضخمة الحجم، وقسماً مهمّاً من المراحل الأوّلية لسائر المجلدات، ونسأل الله التوفيق.

هذا ويساعدني في هذا المجال أخونا العزيز صاحب الفضيلة الشيخ محمد عباس دهيني حفظه الله تعالى ورعاه، حيث يبذل جهداً لا يستهان به لإنجاح هذا المشروع، فجزاه الله خير جزاء المحسنين.

وبحسب بحثنا القائم على معاييرنا الشخصيّة التي لا ندّعي أنّها تمثل الطائفة الإماميّة، فقد رأينا ـ حتى الآن ـ أنّ معدّل ما يصحّ مصدراً وسنداً ومتناً من الأحاديث النبويّة عند الإماميّة ـ ولو من خلال تعاضد الأسانيد تعاضداً معتبراً ومنتجاً ـ هو ما يتراوح بين نسبة الخُمس ونسبة الربع من هذه الأحاديث، فمن بين كلّ مائة حديث هناك ٢٠ إلى ٢٥ حديثاً نبويّاً معتبراً. وقد أعددنا مقدّمة كبيرة (في مجلّد كامل بحوالي ستمائة صفحة)، انتهينا منها بحمد الله، حول الحديث عند الإماميّة وجملة من الإشكاليّات المسجّلة عليه، بغية طرحه على

المذاهب الأخرى؛ لإيصال هذه الرسالة إليهم، وهي: إنّ الحديث النبويّ في مصادر الإماميّة لا يصحّ لسائر المسلمين تجاهله بالمرّة، تماماً كما قلنا مراراً لأبناء الطائفة الإماميّة، من أنّه لا يمكن ولا يصحّ لباحث أو فقيه إمامي أن يتجاهل بالمرّة الأحاديث النبويّة في مصادر السنّة والزيديّة والإباضية وغيرهم من المسلمين وفرقهم، فهذه رسالتنا الكبرى التي نرغب في تحقّقها يوماً بين المسلمين.

ويبقى أن أشير إلى نقطة مهمّة، تعليقاً على ما ورد في سؤالكم أعلاه، وهي أنّ دافعكم من وراء هذا الطرح بدا لي رفع التهمة عن الشيعة الإماميّة، وهذا دافع جيّد، وقد انطلقنا منه أيضاً في عدّة طروحات تحدّثنا عنها سابقاً، وفي هذا المشروع أيضاً، لكن ليس الهدف الوحيد هو رفع تهمةٍ عن الشيعة، فأنا لا أخدم الحديث النبويّ لأجل الشيعة فقط، بحيث يبدو عملي في الحديث النبوي وكأنّه ليس لأجل الحديث ولا لأجل النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وإنّما لأجل رفع تهمةٍ عن مذهب إسلاميّ معيّن، هذا الأمر بهذه الطريقة الحصريّة لا يكفي، فقبل كلّ شيء نحن نشتغل على الحديث النبوي عند السنّة أو الشيعة لأجل الحقيقة، ولأجل الحديث النبوي نفسه، ولأجل موقع النبيّ في الأمّة وفي التشريع الإسلامي، فنحن ومذاهبنا للنبيّ وليس العكس، فلا أخدم النبي لأجل مذهبي، بل أخدم المذهب والدين لأجل النبيّ.

وليس النبيّ هنا بصفته الشخصيّة، وإنّما بصفته الرسوليّة وبعنوانيّة القدوة التي فيه، وهو بصفته الرسوليّة يمثل الله، لتكون الخدمة الحقيقيّة لله تعالى، فهو غاية مقاصدنا وأهدافنا ومنتهى نظرنا ونوايانا، وهذا هو عنوان التوحيد الذي تندكّ فيه خدمة الأنبياء بخدمة الله، ولا تندكّ فيه خدمة الله بخدمة الأنبياء

بحيث يغيب عن شعورنا إحساس خدمة الله ليختفي في اللاشعور وفي الوعي العقلي النظري فقط، فيما يظهر في الشعور مفهوم أو إحساس خدمة النبيّ مثلاً.

أرجو التنبّه للموضوع التوحيدي هذا، فهذا أمر ضروري في التعامل مع القضايا الدينية، حتى لا تكون القضايا الدينية في خدمة تنافسٍ مذهبي أو ديني، بل التنافس يجب أن يكون على خدمة القضيّة الدينية، فهذا مقصد أوّل، فيما الذي أشرتم إليه ـ وأنا أقبَلُه ـ مقصدٌ ثانٍ.

ويوماً ما كان أحد المؤرّخين المعاصرين الذين كتبوا في سيرة النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم حاضراً في مدينة قم، وكان يسأله أحد الإخوة: لماذا جعلت كتابك في السيرة النبويّة كثير المجلدات، مع أنّ الخطّ كبير وعدد صفحات المجلّدات قليل، فيمكنكم تقليل عدد المجلّدات بزيادة عدد صفحات كلّ مجلّد مع تصغير حجم الخطّ قليلاً؟ فأجاب: كنت أريد بذلك أن أثبت لأهل السنّة أنّ الشيعة كتبوا أكبر كتابٍ في السيرة النبويّة!

أضف إلى ذلك، هناك غاية أخرى نبيلة ـ إلى جانب الغايتين النبيلتين المتقدّمتين: غاية رفع التهمة، وغاية خدمة النبيّ وحديثه الشريف ـ وهي تكريس استحضار النبي وحديثه في المجتمع الإمامي نفسه، فهذا النبيّ الذي نؤمن جميعاً به، وبرسالته وكتابه، بمذاهبنا كافّة، يجب أن يحظى بحجمه الطبيعي في الاستحضار في حياتنا، بشكل يأخذ موقعه الحقيقي في مقابل الصحابة من جهة، وفي مقابل أهل البيت من جهة ثانية، فأيّ تضخّم للصحابة ـ بعضهم أو كلّهم ـ على حساب حضور النبيّ في وعينا وثقافتنا النخبويّة والعامّة، هو خطأ؛ لأنّه قلبٌ للأوضاع. وأيّ تضخّم لأهل البيت النبوي ـ بعضهم أو كلّهم أو أصحابهم ـ على حساب حضور النبيّ في وعينا وثقافتنا ويوميّاتنا النخبوية

والعامّة، هو أيضاً خطأ؛ لأنّه يعني عدم التناسب بين النظريّة والتطبيق، وبين الفكرة والممارسة، وبين المفهوم والشعور، فالأحجام والتمييز بينها ضروريٌّ للغاية، لا بتقليل قيمة أهل البيت والصحابة، بل برفع قيمة النبي وحضوره بدرجةٍ أعلى.

ليرجع كلّ واحدٍ منّا إلى نفسه ويختلي بضميره ويسأل أعماقه بصدق ودون مواربة أو اختباء: هل الحضور الشعوري للنبي في حياتي أكبر أو بالحجم الصحيح نسبةً للحضور الشعوري لغيره؟ هل أجد نسبة انزعاجي لو أهين النبيّ أكبر أو مساوية لنسبة انزعاجي لو أهين غيره؟..

واللطيف أنّ كلّ واحدٍ من المذاهب يتهم الآخر بأنّه يمسّ النبيّ بسوءٍ لتلميع صورة رجاله من الصحابة أو أهل البيت! وهذا يعني أنّ كل واحدٍ منهم يقرّ بأنّ النبيّ ينبغي أن يكون أرفع شأناً من الذين نتنازع عليهم أو فيهم.

ولا أقول بأنّ التغيّر الذي يحصل في الأحجام على المستوى الشعبي مثلاً ناشئ عن سوء قصد، بل له مبرّراته التاريخية وظروفه، وهذا معلوم واضح، إنّما نتحدّث حتى عن هذا التحوّل في الأحجام من دون قصد وعن حسن نيّة أو لظرف تاريخي معيّن، فهذا الظرف التاريخي لا ينبغي أن يحكم التاريخ كلّه حتى لو حكم فترةً خاصّةً لعنوان ثانوي خاصّ. ومن هنا يجب أن نعي جيداً ونعرّف الناس بسيرة النبيّ وتاريخه كما نعرّفهم بسيرة الصحابة وأهل البيت، بل وأكثر، ونحن والحمد لله وجدنا تقدّماً ملحوظاً في هذا الإطار خلال القرن الأخير. نسأل الله أن يوفّق العلماء والعاملين للمزيد منه إنّه وليّ قدير.

القسم الثالث

الفقه وعلوم الشريعة

٥٨٥ . إذن الوالدين ورضاهما في زواج الذكر الشابّ

☚ السؤال: هل يجوز للرجل الزواج من فتاة مع أنّ أهله لا يريدونه أن يتزوّج بها؟ هل هناك مانع شرعي من أن يتزوّج الرجل دون رضا والديه؟ مع العلم أنّ الفتاة محجّبة ومتديّنة ومن نفس البلد والدين والمذهب، والشاب يعرفها، وقد وعدها بالزواج منذ ستّ سنوات.

● يجوز للولد الذكر البالغ العاقل الرشيد الزواج من أيّ فتاة يرغب في الزواج منها ويجوز له في أصل الشرع أن يتزوّج بها، وهذا أمرٌ لعلّه يمكنني أن أقول بأنّه اتفاقيٌّ بين العلماء، عملاً بأصالتَي: البراءة وعدم ولاية أحد على أحد إلا ما خرج بدليل. ولا يشترط في جواز زواجه ولا صحّته إذن أحدٍ من أهله، لا الوالدين ومن علاهما ولا الإخوة ولا غيرهم.

لكن من المناسب له أن يأخذ موافقة والديه أو لا يكون في زواجه مخالفتهما، وأن يحاول تليين قلبهما. نعم في بعض الملابسات الاجتماعيّة والحالات القليلة النادرة يجب التنبّه لعدم كون ذلك مصداقاً شرعيّاً لعقوق الوالدين وأذيّتهما والعدوان عليهما، فيصبح حراماً، وإن صحّ الزواج لو أقدم عليه الابن، فإنّ اللازم هو ترك عقوق الوالدين لا وجوب إطاعتهما في كلّ شيء يطلبانه، لكنّ عدم إطاعتك لهما يجب أن يكون مصاحباً للأسلوب المرفق بحالهما، فلا يصاحبه

شجار أو رفع صوته عليهما أو إبراز العناد الموجب لأذيّتهما، بل يخبرهما بكلّ هدوء بأنّني لا أريد مخالفتكما، لكنّني مقتنع بما أفعل، وأتمنى أن توافقا عليه، وأنّني خادم لكما في أيّ أمر آخر تطلبانه، وغير ذلك من الأساليب الرحيمة التي توجب براءة ذمّته أمام الله والمجتمع، وحبّذا لو يوسّط أحداً يمكنه أن يليّن قلبهما وإن لم يوافقا على الزواج.

من جهة أخرى، من المناسب للوالدين أن يوافقاه على فعله إن لم يكن هناك موجبٌ منطقي وموضوعيّ للرفض، وأن يتعاليا على بعض الاعتبارات الوهميّة التي تصنعها الأعراف، ولا يكون لها في المنطق والشرع أصل، فإنّ فعلهما هذا نوعٌ من البرّ بولدهما وإعانته وتسهيل أمره، ففي الحديث النبوي: «رحم الله والدين أعانا ولدهما على برّهما» (الكافي ٦: ٤٨). نعم لو كان رفضهما لاعتبار منطقي موضوعي أو شرعي فلا بأس أن يُبدياه.

٥٨٦ ـ حكم إرضاع الأم حفيدها، والأخت أخاها

السؤال: هل يجوز للأمّ أن ترضع حفيدها؟ وهل يجوز أن تُرضع الأخت أخاها؟

● لم أعثر على نصّ أو فتوى بحرمة ذلك تكليفاً، ما لم يكن هناك تأثير سلبي مضرّ بأحد الأشخاص، بأن يكون هذا الإرضاع موجباً لحرمة رجلٍ على زوجته، فقد يحرم ذلك من باب حرمة أذيّة الآخرين وتدمير أسرتهم، لا بالعنوان الأوّلي.

والأفضل توجيه استفتاء إلى المرجع فلعلّ لديه نظراً خاصّاً لم يبرزه في رسالته العمليّة أو لم يذكره في استفتاءاته، لكنّني في حدود المراجعة لم أجد شيئاً من هذا النوع. والعلم عند الله.

٥٨٧ . توافق الزوجين على إجهاض الجنين بعد الطلاق

☚ السؤال: لقد اتفقنا أنا وزوجتي على الانفصال، والأسباب أنا مجبرٌ عليها، ولكنّ زوجتي حامل في الأسبوع الثاني عشر، ولا أستطيع الاحتفاظ بالجنين، فما هو الحكم الشرعي في إنزاله؟

● وفقاً لما جاء في سؤالكم، ونظراً لعدم إيضاحكم أسباب عدم استطاعتكم في الاحتفاظ بالجنين، فإنّه لا يجوز عند الفقهاء الإجهاض في هذه الحال. ومجرّد انفصالكما لا يبرّر الإجهاض أبداً، فلا يجوز الإجهاض لمجرّد عدم رغبة الزوجة أو الزوجين في الاحتفاظ بالطفل، **وإنّما يجوز الإجهاض:**

١ ـ فيما لو كان بقاء الجنين سبباً فاعلاً في وفاة أمّه، فيجوز لها أن تجهضه دفاعاً عن نفسها؛ لأنّه سوف يتسبّب في قتلها، ولهذا أفتى الكثير من الفقهاء بجواز الإجهاض ـ مهما كان عمر الجنين ـ لو كان عدم الإجهاض سبباً في هلاك الأم حتى لو ولجت الجنينَ الروحُ.

٢ ـ فيما لو كان بقاء الجنين موجباً لحرج شديد جداً على الأم ولو لم يؤدّ بقاؤه لهلاكها، ففي هذه الحال يجوز لها الإجهاض، شرط أن لا تكون الروح قد ولجت الجنين بالمعنى الفقهي لولوج الروح.

والسبب في هذين الاستثناءين هو:

أ ـ إنّ الإنسان يجوز له الدفاع عن نفسه تجاه من يشكّل خطراً وجوديّاً عليه، فلو هجم شخص عليّ ليقتلني ـ عالماً عامداً أو مخطئاً أو.. ـ جاز لي الدفاع عن نفسي ولو بلغ الأمر حدّ قتل المهاجم إذا لم يكن يمكنني دفعه إلا بقتله، والفقهاء اعتبروا أنّ الجنين ـ سواء ولجته الروح أم لم تلجه ـ عندما يتسبّب بوفاة أمّه فهو كالمهاجم خطأً، فيجوز لأمّه ـ بل قد يجب عليها ـ الدفاع عن نفسها ولو بقتله،

ومن هنا جاز لها الإجهاض.

ب ـ إنّ الحرج الشديد لا يبرّر لي قتل إنسان آخر، فلو تسبّب زنا أحد المحارم بحرج اجتماعي كبير لأسرتها لم يجز لهم قتلها لدفع الحرج أو رفعه، ومن هنا حرّم الإسلام ظاهرة (جرائم الشرف)، فالحرج لا يجيز قتل الجنين الذي ولجته الروح، لكنّ الحرج يجيز إسقاط قطعة دم ليس فيها روح ولا يصدق عليها أنّها إنسان، كما لو كان الجنين في شهره الثاني، فقد كان محرّماً إسقاطها بنصّ شرعي خاص لا لأجل حرمة القتل؛ إذ لا يصدق قتل الإنسان هنا، بل لنصّ خاص ورد في حرمة الإجهاض، وهذا التحريم الثابت في الإجهاض لهذا الجنين الذي لم يصر إنساناً بعدُ يسقط بالحرج الشديد، تبعاً لقاعدة نفي الحرج في الدين، ومن هنا أجاز بعض الفقهاء الإجهاض لو تسبّب بقاء هذا الجنين في حرج لا يطاق اجتماعياً للفتاة.

أمّا في غير ذلك، مما يكون الإجهاض فيه لمجرّد رغبة الزوجين في فكّ العلاقة نهائيّاً بينهما لو حصل الطلاق، ففي هذه الحال لا يجوز الإجهاض مطلقاً سواء حصل ولوج الروح أم لا. هذا هو موقف جمهور فقهاء المسلمين في حرمة الإجهاض في مفروض سؤالكم.

٥٨٨ . التشكيك في الدين نتيجة مسألة العلاقة بين الرجل والمرأة

السؤال: إنّني أعيش لحظات عصيبة للحفاظ على ديني، ومن بين الأشياء التي أشكّك فيها علاقة الرجل بالمرأة.. فأنا لست مقتنعة بتحريم العلاقة بينهما، أي أن يكون بينهما ما يشابه رباط (الصداقة)، حيث يتحدّثان لبعضهما بعضاً من خلال الهاتف وتكون بينهما لقاءات في الأماكن العامة كالمطاعم والحدائق مثلاً، ويكون

بذلك نيّة صافية كاجتماع عمل، أو لقاء محامي مع شخص له قضيّة، أو للدراسة.. وماذا عن الصداقة بين الجنسين؟ هل هي محرّمة أيضاً؟ وآمل أن أحصل على الجواب الشافي، مع ذكر الأسباب من سماحتكم فأنا في تشتت وضياع وشكراً.

● سبق أن تحدّثنا أكثر من مرّة حول هذا الموضوع، وقلنا بأنّ الكثير من الفقهاء يجيزون الاختلاط الذي أشير إليه في سؤالك، بشرط أن لا تصاحبه معصية مهما كانت ولا يفضي إلى معصية، نعم بعض الفقهاء يتحفّظون، وبعضهم ينشأ تحفّظه من الاحتياط أو سدّ الذرائع، لهذا لا داعي للوقوع في الشك في الدين نتيجة هذه المسألة، ما دامت قضيّةً اجتهاديّة اختلف فيها الفقهاء، وكثير منهم يراها في نفسها جائزةً كما قلنا.

لكنّ هذا لا يمنع من التشدّد على الذات أو على الآخرين في سياق الانتباه لعدم الوقوع في المعصية ولو على المدى البعيد، فهذه اليقظة الضميريّة يجب أن تبقى قائمة، وهذا الواعظ الذاتي يجب أن يظلّ صاحياً في مثل هذه الحالات شديدة الحساسيّة، فكثير من الناس يخلط بين الأمور، وكما ينقل عن السيد محمد الروحاني رحمه الله ـ وهو ممّن كان يميل في بحثه العلمي إلى طهارة الخمر، فضلاً عن سائر المسكرات، ولكنّه كان يحتاط وجوباً فيه على مستوى الفتوى، ومثله في ذلك بعض الفقهاء المعاصرين كالشيخ ناصر مكارم الشيرازي ـ يُنقل عن السيد الروحاني أنّه كان يقول: إنّ الناس لا تميّز، فإذا قلت لهم: الخمر طاهر، أقدموا على شربه! مع أنّ طهارته لا تعني جواز شرب الخمر، فعلى الإنسان أن ينتبه في هذا المجال لعدم خلط الأمور ببعضها.

٥٨٩ . الإفطار والقصر على المسافر وارتباطهما بالمشقّة والتعب

السؤال: تغيّرت نظرة بعض الفقهاء من أهل السنّة لناحية عدم وجوب الإفطار في رمضان عند السفر، لانتفاء دواعي ذلك من المشقّة التي كانت على عهد التشريع. هل هناك من فقهاء الإماميّة من يرى مثل هذا. خاصّة أنّ المشقّة أصبحت في القضاء أكثر من الصوم مع عامة الناس؟

● ما يزال الرأي الشيعي الإمامي السائد في مسألة السفر ـ كرأي مشهور المذاهب ـ غير مؤمن بمعيارية التعب والمشقّة في الأسفار، فلا توجد مرجعيّات عليا تؤمن بهذا الأمر، نعم هناك بعض البحوث المتفرّقة من بعض طلاب العلوم الدينيّة أو بعض الفضلاء تثير هذا الموضوع بين الفينة والأخرى بشكل محدود، ويُنقل عن الإمام السيد موسى الصدر، أنّه كان يميل لهذا الرأي. وبعض الفقهاء كان ينكر وجود صلاة القصر للمسافر أساساً مثل الشيخ الصادقي الطهراني في بعض كتبه، ويراها خاصّة بحال الخوف والضرورة لا بمطلق السفر، مخالفاً في ذلك جمهور المسلمين.

نعم، يوجد أمران لهما صلة وثيقة بما طرحتموه، ولهما حضور في الموروث الإسلامي، وهما:

١ ـ ثمّة خلاف فقهي قديم في موضوع المسافر وأحكامه، يدور حول المعيار في صدق عنوان المسافر الشرعي، فنحن نعرف أنّ بعض المذاهب الإسلاميّة ترى المعيار في صدق عنوان المسافر الشرعي هو صدق عنوان المسافر عرفاً، وبعضهم يحدّدها بمسافة معينة اختلف فيها وهكذا، أمّا في الفقه الإمامي فتوجد مجموعتان من الروايات وقع خلاف بين العلماء في ما يعتبر المجموعة الأصل منها:

أ ـ فهناك مجموعة تفيد أنّ العبرة في صدق عنوان السفر الشرعي هو المسافة، والمعروف في المسافة هو المسافة الامتدادية والمسافة التلفيقيّة، أي حوالي ٤٤ كلم، أو ٢٢ ذهاباً وإياباً، وهذا هو السائد والمعروف ي الفقه الإمامي، وتكاد تطبق عليه الفتاوى المعاصرة، ويعرفه كلّ ملتزم ديني من أبناء هذا المذهب.

ب ـ وهناك مجموعة ثانية تفيد أنّ العبرة في صدق عنوان السفر الشرعي هو الزمان وليس المسافة، وهذا الزمان هو يوم وليلة، فلو استمرّ بك السفر ليوم وليلة كاملين مع استراحة متعارفة بينهما، فإنّ هذا السفر هو الذي يوجب القصر، وليس المهم نوعية وسيلة السفر ولا المسافة التي تقطعها في سفرك.

ونحن لو تأملنا ـ آخذين بعين الاعتبار وسائط النقل الحديثة كالطائرات والقطارات والسفن ـ لوجدنا أنّ السفر الذي يُجعل بمعيار المسافة لا يكون موجباً للمشقة غالباً اليوم، بينما السفر الذي يُجعل بمعيار الزمن هو سفر شاقّ غالباً، فأنت حتى تقصر في الصلاة عليك أن يكون سفرك مستمراً ليومٍ وليلة أي ٢٤ ساعة، وهذا يعني أنّك لو أردت أن تسافر من مصر مثلاً ويكون سفرك بهذه المدّة الزمنيّة، فيجب أن تصل إلى اليابان حتى يصدق هذا السفر الشرعي، فلو سافرت من مصر إلى اليابان وجب القصر، أمّا من مصر إلى العراق أو اليمن أو تركيا أو إيطاليا، فهذا السفر بالطائرة لا يوجب قصراً وفقاً للمعيار الزمني، وبهذا نلاحظ أنّ المعيار الزمني قريب جداً ـ إلى اليوم ـ من فكرة المشقّة عادةً، بينما المعيار المكاني (المسافة) لم يعد قريباً اليوم.

فإذا اختار الفقيه المعيار الزمني دون المسافة، أو قال فقيهٌ بأنّ المعيارين هما معيار واحد في ذلك الزمان، وأنّ مسافة ٤٤ كلم هي تعبير عن مسير يوم وليلة (دون العكس)، وأنّ السير ليومٍ وليلة في ذلك الزمان بسير القوافل على الإبل

يساوي مسيرة ٤٤ كلم تقريباً، فهذا يعني أنّ المعيار عنده قريب من فكرة المشقّة وإن لم يطابقها تماماً.

لكنّ أغلب الفقهاء يأخذون بمعيار المسافة، ويستشهدون لذلك ببعض النصوص التي تجعله معياراً، وتقيس عليه الزمن دون العكس.

٢ ـ بعض الروايات التي احتوت تعليلاً ـ أو شبهه ـ لجعل الإفطار والقصر على المسافر بأنّه لأجل المشقّة، حيث قد تثير هذه الروايات تساؤلات في الموضوع، مثل:

أ ـ صحيحة ابن سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهَّ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يُسَافِرُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَمَعَهُ جَارِيَةٌ لَهُ، فَلَهُ أَنْ يُصِيبَ مِنْهَا بِالنَّهَارِ؟ فَقَالَ: «سُبْحَانَ اللهَّ! أَمَا تَعْرِفُ حُرْمَةَ شَهْرِ رَمَضَانَ، إِنَّ لَهُ فِي اللَّيْلِ سَبْحاً طَوِيلًا». قُلْتُ: أَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَأْكُلَ وَيَشْرَبَ وَيُقَصِّرَ، فَقَالَ: «إِنَّ اللهَّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ رَخَّصَ لِلْمُسَافِرِ فِي الْإِفْطَارِ وَالتَّقْصِيرِ رَحْمَةً وَتَخْفِيفاً؛ لِمَوْضِعِ التَّعَبِ وَالنَّصَبِ وَوَعْثِ السَّفَرِ، وَلَمْ يُرَخِّصْ لَهُ فِي مُجَامَعَةِ النِّسَاءِ فِي السَّفَرِ بِالنَّهَارِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، وَأَوْجَبَ عَلَيْهِ قَضَاءَ الصِّيَامِ ولَمْ يُوجِبْ عَلَيْهِ قَضَاءَ تَمَامِ الصَّلَاةِ إِذَا آبَ مِنْ سَفَرِهِ». ثُمَّ قَالَ: «وَالسُّنَّةُ لَا تُقَاسُ، وَإِنِّي إِذَا سَافَرْتُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ مَا آكُلُ إِلَّا الْقُوتَ وَمَا أَشْرَبُ كُلَّ الرِّيِّ» (الكافي ٤: ١٣٤؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ١٤٣ ـ ١٤٤؛ والاستبصار ٢: ١٠٥؛ وتهذيب الأحكام ٤: ٢٤١). فالرواية واضحة في التعليل بتعب السفر ووعثه ومشقّته.

ب ـ صحيحة معَاوِيَة بْن عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْد اللهَّ عليه السلام: إِنَّ أَهْلَ مَكَّةَ يُتِمُّونَ الصَّلَاةَ بِعَرَفَاتٍ، فَقَالَ: «وَيْلَهُمْ أَوْ وَيْحَهُمْ، وَأَيُّ سَفَرٍ أَشَدُّ مِنْهُ، لَا، لَا يُتِمُّ» (الكافي ٤: ٥١٩؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٤٧، و٢: ٤٦٦ ـ ٤٦٧؛

وتهذيب الأحكام ٣: ٢١٠، و٥: ٤٣٣)، فمن الملاحظ أنّ الإمام ندّد بالتمام معلّلاً بأنّه سفر شاقّ، فالعبرة بالمشقّة.

ويعزّز القول بمعياريّة المشقّة من خلال ملاحظة البُنية الفقهيّة لأحكام صلاة وصوم المسافر، فلو وصل وطنه أتمّ، والوطن موضع راحة الإنسان، ولو أقام عشرة أيّام أتمّ وهي مدّة كافية للمسافرين آنذاك للراحة، ولو كان سفره معصية أتمّ؛ لأنّ في القصر تخفيفاً ورعايةً ومحبّة ورفعاً للمشقّة، فلم يناسب رفعها عن العاصي، وغير ذلك من الشواهد والقرائن.

ولكنّ فكرة المشقّة نجد تعرّضها لمناقشات رغم هذه النصوص والقرائن، مثل اعتبار ما جاء في هذه النصوص بمثابة الحكمة وليس العلّة للحكم حتى يدور الحكم مدارها، ومثل القول بأنّه لو كانت المشقّة هي المعيار، فلماذا ذكرت المسافة في النصوص، بينما كان من المفترض ذكر المشقّة التي تختلف من شخص لآخر؟

وقد كنت قبل حوالي التسعة عشر عاماً بُعيد تشرّفي بالحضور عند الأساتذة الأكارم في حوزة قم، ذكرت أدلّة معياريّة المشقّة لبعض أساتذتنا الأجلاء، وأوردت له مثل هاتين الروايتين ـ مع هذه القرائن، مضافاً لنصوص معيارية الزمن التي تعزّز فكرة المشقّة نوعاً، خاصّةً في ذلك الزمان ـ التي لا يعمل الفقهاء بالإشارة الواردة فيها، فكان الجواب منه حفظه الله بأنّه لو صحّ لما كان معنى لذكر المسافة معياراً في نصوص أخرى كثيرة.

وعليه، فالمسألة تختلف باختلاف التوجّهات، ورغم أنّ لديّ إجابات عن جملة من إشكاليّات الرافضين لمعياريّة المشقّة والتعب النوعي في أحكام المسافر، ومنها الإشكاليّة التي أثارها أستاذنا الجليل، والوقت لا يسمح بالتعرّض

بالتفصيل للموضوع، إلا أنّ الموضوع ما يزال محلّ تأمّل ويحتاج للمزيد من البحث والمعالجة للوصول إلى نتيجة واضحة في المسألة تتخطّى كلّ العقبات التي يمكن أن تواجهها في النصوص.

والنتيجة: إنّ الفقه ما يزال غير مقتنع بمعياريّة المشقّة في صلاة المسافر وصومه، وما يزال يسود فيه الحديث عن معياريّة المسافة، والآراء المختلفة هنا وهناك ما تزال محدودة جدّاً، ولم ترقَ إلى مستوى تكوين اتجاه قويّ في المؤسّسة العلميّة الدينية.

٥٩٠ . حكم التصفير والتصفيق، لاسيما في المناسبات الدينية

السؤال: ١ ـ ما هو حكم التصفير (المكاء)؟

٢ ـ ما هو حكم التصفيق باليدين؟

● ١ ـ يظهر من الفقهاء كون التصفير ـ كالتصفيق باليدين ـ من الأمور الحلال الجائزة، ولهذا عندما يُسأل السيد الخوئي عنهما لا يرى فيهما مشكلة، وهذا نصّ السؤال والجواب (هل يجوز التصفيق والتصفير إن كان يقصد بهما التشبّه بالموسيقى والغناء؟ الخوئي: لا بأس بهما في أنفسهما، و اللهّ العالم)، ويعلّق عليه الشيخ التبريزي بقوله: (يضاف إلى جوابه قدّس سرّه: نعم في مجالس ومآتم أهل البيت عليهم السّلام الأحوط وجوباً تركه؛ فإنّه من اللهو، واللهو لا يناسب تلك المجالس) (صراط النجاة ٣: ٢٢٨). بل في بعض كلمات الشيخ التبريزي ما يفيد منه الإفتاء لا الاحتياط فقط، كما أنّه في بعض فتاويه يوضح أنّه لا يرى فرقاً في ذلك بين مناسبات وفيات النبي وأهل بيته أو ولاداتهم، كما يشمل الحكم عنده المساجد والحسينيات؛ لأنّه يرى في ذلك هتكاً للحرمة.

ومثل رأي الشيخ التبريزي ما ذهب إليه الشيخ الفاضل اللنكراني، كما جاء في كتابَي: (أجوبة السائلين: ١٤٨، وجامع المسائل: ٦٦، ٦٧، ٤٤٢).

أمّا السيد علي الخامنئي، فيتوافق مع الجميع في المبدأ الترخيصي، ويختلف في مسألة مناسبات الأئمّة، ولهذا جاء في نصّ الاستفتاء ما يلي: (ما هو حكم التصفيق الذي يترافق مع الفرح والإنشاد وذكر الصلوات على النبي وآله صلوات الله عليهم أجمعين في الاحتفالات التي تقام بمناسبة مواليد المعصومين عليهم السلام وأعياد الوحدة والمبعث؟ وما هو الحكم فيما لو أقيمت مثل هذه الاحتفالات في أماكن العبادة كالمساجد وأماكن الصلاة في الدوائر والمؤسّسات الحكوميّة أو الحسينيات؟ الجواب: عموماً لا بأس في التصفيق في نفسه على النحو المتعارف في احتفالات الأعياد، أو للتشجيع والتأييد ونحو ذلك، ولكن من الأفضل أن تُعطَّر أجواء المجلس الديني بالصلوات والتكبير، خصوصاً في المراسم التي تقام في المساجد والحسينيات وأماكن الصلاة، لكي تحظى بثواب الصلوات والتكبير) (أجوبة الاستفتاءات ٢: ١٥).

أمّا السيد صادق الشيرازي فقد عبّر في استفتاء له بالقول: (سؤال: ما حكم غناء المرأة في مجالس الأعراس مع التصفيق؟ الجواب: قراءة المدائح في المجالس التي لا تضم غير المحارم، لا إشكال فيها، والغناء في مجالس الأعراس الخاصة بليلة الزفاف فقط وبشرط أن لا يصحبه حرام آخر جائز، والتصفيق البسيط جائز) (أحكام النساء: ١٨٨). ويظهر منه في موضع آخر أنّ التصفيق العادي غير المصحوب بالموسيقى ونحوها جائز (استفتاءات الغناء: ٤٥، ٤٧، وأحكام النساء: ١٨٩)، بل قد يظهر منه موافقة السيد الخامنئي في موضوع المناسبات الدينية حيث يقول في بعض الاستفتاءات ما يلي: (هل يجوز التصفيق في

الأعراس مع الرقص البريء للذكور والإناث؟ ج: يجوز التصفيق العادي دون الرقص. س: هل يجوز التصفيق للنساء أو للرجال في مولد النبي صلى الله عليه وآله والعترة الطاهرة عليهم السلام وما أشبه من الاحتفالات الدينية وغيرها؟ ج: نعم، التصفيق العادي بلا اختلاط جائز. س: ما حكم التصفيق في الأعراس على إيقاع أو وزن محدّد؟ ج: التصفيق العادي جائز. س: هل يجوز التصفيق الإيقاعي مع الرقص؟ ج: التصفيق العادي جائز، والرقص لا يجوز) (استفتاءات الغناء: ٤٧).

وفي كتاب (ألف مسألة في بلاد الغرب: ١٨٠) يرى السيد صادق الشيرازي قيداً، وهو عدم هتك حرمة الأمكنة والمناسبات المقدّسة دون أن يتدخّل في بيان مصداق الهتك فيقول: (السؤال: يقام بعض برامج الزواج في منطقتنا في المجالس الحسينية، وخلال الحفل يقرأ مولد أهل البيت عليهم السّلام أو بعض الأناشيد في حبّهم ومدحهم، فيقوم البعض بالتصفيق خلال قراءة هذه الأناشيد، وسؤالي عن حكم التصفيق في المجالس الحسينية أو المساجد؟ الجواب: التصفيق العادي في نفسه جائز، إلا إذا رافق التصفيق بعض المحرمات من رقص و غيره، أو استلزم هتكاً للمساجد أو الحسينيات).

أمّا الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، فيرى الحليّة كالسيد الخامنئي، ويقول في كتاب (أحكام النساء: ١٩٢ ـ ١٩٣): (السّؤال ٧٤٩: ما حكم التصفيق واللعب بالعصيّ وأمثال ذلك في مجالس العرس؟ الجواب: لا بأس بالتصفيق، وكذلك لا إشكال في اللعب بالعصيّ، إلّا أن يترتب على ذلك مفسدة خاصّة، ولكن لا يجوز رقص المرأة لغير زوجها. السّؤال ٧٥٠: ما حكم التصفيق الموزون وغير الموزون بشكل عام، وفي مجالس مختلفة «العرس، الضيافة،

والمولود، وأمثال ذلك»، وفي أماكن مختلفة كالمسجد والحسينية والمنزل وغيرها لغرض إظهار السرور والفرح أو لغرض التشويق والتقدير؟ الجواب: اتّضح من الجواب السابق، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ الإفراط في كلّ شيء غير لائق. السّؤال ٧٥١: في المجالس التي تقام بمناسبة عيد الزهراء يتمّ عادةً القيام بالتصفيق والرقص وحتى بعض الأمور التي يفتي جميع الفقهاء بحرمتها، فهل تجوز هذه الأعمال استناداً إلى حديث رفع القلم الذي يقول: «وأمرت الكرام الكاتبين أن يرفعوا القلم عن الخلق ثلاثة أيّام من ذلك اليوم ولا أكتب عليهم شيئاً من خطاياهم كرامة لك ولوصيك»؟ هل مثل هذه الأحاديث معتبرة من حيث السند؟ وعلى فرض كونها معتبرة فما معنى هذا الحديث؟ الجواب: هذه الرواية غير معتبرة من حيث السند، مضافاً إلى أنّها مخالفة لكتاب الله، ومعاذ الله أن يسمح الأئمّة المعصومون عليهم السلام بارتكاب المعصية في مثل هذه الأيّام أو غيرها من الأيّام، وعلى فرض اعتبار هذا الحديث فإنّ معناه أنّه لو صدر خطأ من بعض الأشخاص فإنّ الله سيعفو عنه لا أنّه يتلوّث بالذنب عامداً).

ويقول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في موضعٍ آخر ما نصّه: (السّؤال ٥٣٨: ما حكم التصفيق المصاحب للمدائح في مجالس أفراح الأئمة المعصومين عليهم السلام وأيّام مواليدهم؟ الجواب: لا يحرم التصفيق إذا لم يكن مصحوباً بمحرّمات أخرى، أمّا في المساجد والحسينيات فينبغي تجنّبه. السّؤال ٥٣٩: في طهران وبعض المدن الأخرى، يشجّع بعض المدّاحين الناس على التصفيق في مواليد الأئمة الأطهار عليهم السلام. الرجاء أن تبيّنوا إن كان التصفيق جائزاً أصلًا. الجواب: التصفيق الاعتيادي غير محرّم، ولكن يلزم مراعاة حرمة المساجد والحسينيات واجبة) (الفتاوى الجديدة ١: ١٤٠ ـ ١٤١).

أمّا السيد الكلبايكاني، فيرى موقفاً تبدو عليه مظاهر التشدّد، في بعض صيغ الفتاوى عنده في هذا الموضوع، فقد جاء له النصّ التالي: (هل يجوز التصفيق للنساء وغير النساء في مولد النبي صلى الله عليه وآله وسلّم والعترة عليه السلام وغيرهما؟ بسمه تعالى: لا يجوز ذلك، والله العالم. (س ٥٦٥): ما حكم التصفيق في الأعراس وغيرها؟ بسمه تعالى: لا يجوز إذا كان مناسباً لمجالس اللهو، والله العالم) (إرشاد السائل: ١٥٥)، فإنّ نصّه الأوّل مطلقٌ، لاسيما وأنّه ـ بحسب ذيل سؤال السائل ـ أعمّ من المناسبات الدينية وغيرها، فيما نصّه في الجواب الثاني مقيّد بالمناسبة مع مجالس اللهو، مع احتمال إرادة سائر المناسبات الدينية من ذيل كلام السائل الأوّل عندما قال: (وغيرهما)، فيرتفع التنافي البدوي، والله العالم.

فوفق ما يطرحه غير واحدٍ من الفقهاء في فتاويهم، لا يعدّ التصفيق أو التصفير أمراً محرّماً في ذاته، نعم هو غير مناسب أو غير راجح في المناسبات الدينية عندهم، بل قد يكون عند بعضهم حراماً بنحو الفتوى أو الاحتياط الوجوبي في هذه الحال خاصّة.

٢ ـ ورد في (مستطرفات السرائر ٣: ٦٣٨) لابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ) رواية عن أبي القاسم بن قولويه، عن الْأَصْبَغِ قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيّاً عليه السلام يَقُولُ: «سِتَّةٌ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُسَلَّمَ عَلَيْهِمْ، وَسِتَّةٌ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَؤُمُّوا النَّاسَ، وَسِتَّةٌ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنْ أَخْلَاقِ قَوْمِ لُوط... وَأَمَّا الَّذِينَ مِنْ أَخْلَاقِ قَوْمِ لُوطٍ فَالْجُلَاهِقُ ـ وهُوَ الْبُنْدُقُ ـ وَالْخَذْفُ وَمَضْغُ الْعِلْكِ وَإِرْخَاءُ الْإِزَارِ خُيَلَاءَ، وَالصَّفِيرُ، وَحَلُّ الْأَزْرَارِ»، لكنّ الرواية ضعيفة السند بالإرسال الشديد جدّاً.

كما وردت رواية يبدو أنّها صحيحة السند ذكرها الشيخ الصدوق في (علل الشرائع ٢: ٥٦٣ ـ ٥٦٤)، بسنده إلى ابْنِ مَحْبُوب، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه

السلام، قَالَ: قِيلَ لَهُ: كَيْفَ كَانَ يَعْلَمُ قَوْمُ لُوطٍ أَنَّهُ قَدْ جَاءَ لُوطاً رِجَالٌ؟ قَالَ: «كَانَتِ امْرَأَتُهُ تَخْرُجُ فَتُصَفِّرُ، فَإِذَا سَمِعُوا الصَّفِيرَ جَاءُوا، فَلِذَلِكَ كُرِهَ التَّصْفِيرُ»، وهي دالّة على أنّ التصفير مكروه، والكراهة هنا أعمّ من التحريم، فتفيد مطلق المرجوحيّة. ولا أدري ما علاقة كراهة التصفير بكون المواضعة بين امرأة لوط وقومه كانت بهذه الطريقة؟

وعلى أيّة حال، فالرواية تفيد كراهة التصفير ومرجوحيّته وعدم حُسنه، فمن يعمل بخبر الواحد الثقة يمكنه الأخذ بهذين الحديثين والحكم بمرجوحيّة التصفير، ولكنّني لا أؤمن بحجيّة خبر الواحد الظنّي، فلا يثبت حكم شرعي من رواية أو روايتين أو ثلاث ولو كان بينها ما هو صحيح السند، ما لم يصل الأمر حدّ الاطمئنان بالصدور.

٣ ـ وأمّا الآية الكريمة: ﴿**وَما كانَ صَلاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكاءً وَتَصْدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذابَ بِما كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ**﴾ (الأنفال: ٣٥)، فهي لا تفيد كراهة أو حرمة التصفيق أو التصفير، بل تفيد النهي عن ذلك بجعل الصلاة تصفيقاً وعبادةً وصفيراً، فالذمّ جاء لجعلهم الصلاة كذلك، لا لنفس التصفيق والتصفير، ولهذا تجد في كلمات بعض الفقهاء التعريض ببعض الصوفيّة بجعلهم ذكر الله وعبادته غناء وتصفيقاً وتصفيراً ورقصاً. وكذلك اعتبر الفقهاء الرقص والتصفيق منافيين للصلاة وموجبين لبطلانها ومحو صورتها، وإن ناقش في إطلاق ذلك بعضهم من حيث ورود بعض الروايات الدالّة على الترخيص للمرأة في التصفيق للإشارة إلى شيء وهي حال الصلاة.

وعليه، فالتصفيق والتصفير حلال شرعاً، ما لم يلزم منهما محرّم ثابت الحرمة، وتشخيص المصداق بيد المكلّف أو من له دراية بذلك.

٥٩١ . التعامل مع بنك إسلامي منتمٍ لمذهب آخر

✍ السؤال: هل يجوز التعامل مع بنوك إخواننا السنّة إذا تعهّدوا بتجنّب المعاملات الربويّة؟ بمعنى آخر: هل نختلف بينهم في أحكام المعاملات الربويّة ممّا يؤدّي مثلاً لأن يكون حكمٌ ما لديهم مباحاً ولدينا حراماً؟

● القضايا الأساسيّة في مسألة الربا بين فقهاء المسلمين متفقٌ عليها تقريباً، ومع ذلك هناك خلاف في بعض التفاصيل، وهذا الخلاف موجود حتى بين فقهاء المذهب الواحد. وللإشارة فقط فإنّ الفقه السنّي الحالي لعلّه أكثر تشدّداً من الفقه الشيعي في قضايا البنوك والمصارف، فلا مانع من التعامل مع أيّ بنك إسلامي ملتزم بالضوابط الشرعيّة من حيث المبدأ، إلا فيما علم أنّه محرّم شرعاً من المعاملات.

٥٩٢ . الفرق بين رأيكم والمشهور والعلامة فضل الله في حاجب الطهارة

✍ السؤال: نرجو توضيح خلاصة بحثكم بخصوص الحاجب اللاصق، وما مدى موافقته لرأي السيد فضل الله، وشكراً.

● إنّ ما ذهب إليه مشهور الفقهاء هو أنّه يجب إزالة الحاجب عن أعضاء الوضوء والغسل، ليصحّ وضوء الإنسان وغسله، ولا فرق عندهم في ذلك بين الحاجب الكبير والصغير واللاصق والمنفصل كالسوار، فكلّ هذا عندهم ممنوع يجب رفعه قبل الوضوء، وإلا فلو كان على أعضاء الوضوء أو الغسل حاجبٌ يمنع وصول الماء ـ ولو إلى مقدار رأس إبرة ـ إلى البشرة، بطل الوضوء والغسل، وبطلت تبعاً لهما الصلاة.

أمّا العلامة فضل الله رحمه الله، فذهب إلى التفصيل بين الحاجب اللاصق

الذي يلحق بالبدن كالطلاء الذي تضعه النسوة على أظافرهنّ، فحكم بجوازه، بمعنى أنّه لا يُبطل وجودُه الوضوءَ، فهو ملحقٌ باليد، وبين الحاجب المنفصل كالسوار والساعة في اليد لو كانتا تمنعان وصول الماء إلى ما تحتهما مثلاً، فهذا لا يجوز عنده، بمعنى أنّ وجوده يبطل الوضوء.

أمّا دراساتي حول الموضوع، والتي نشرت في كتابي المتواضع (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ١٩٣ ـ ٢٢٨)، فقد توصّلت إلى رأي يخالف الرأيين المتقدّمين، فما خَرَجَت به هذه الدراسة هو التمييز في الحاجب بين ما يعدّ عرفاً ـ بحسب حجمه وسماكته ـ موجباً لعدم صدق غسل اليد، وبين ما لا يعدّ كذلك:

أ ـ ففي الحالة الأولى (ما يكون الحاجب فيه كبيراً بملاحظة مجموع مساحته وسماكته وحجمه) يكون الوضوء والغسل باطلين؛ لأنه يرجع إلى عدم صدق الغسل عرفاً، وهو المأمور به في الكتاب والسنّة.

ب ـ أمّا في الحالة الثانية (كون مقدار الحاجب بسيطاً مع الأخذ بعين الاعتبار حجمه وسماكته) فيصحّ الوضوء والغسل.

سواء كان الحاجب في الحالتين المتقدّمتين متصلاً أم منفصلاً، فالمعيار هو صدق الغسل عرفاً، لا صدق الغسل فلسفيّاً ودقيّاً، فلو وضعنا مقداراً بسيطاً من الحبر على اليد بحيث لا تتجاوز مساحته رأس الإبهام مثلاً، فهنا لا يقول العُرف بأنّنا لم نغسل يدنا، بل يقول: فلانٌ غسل يده، أو غسل بدنه، ولو كان العرف مطلعاً على وجود مقدار بسيط من الحبر على يده، فيصحّ الوضوء سواء كان العازل هنا حبراً أو طلاءً أو حتى أمراً منفصلاً غير متصل بالجسم، أمّا لو وضعنا كميّةً من الطلاء السميك الذي يوضع على الجدران في البيوت، بحيث غطى كفّنا كلّه مثلاً، أو وضعنا ما يشبه الجبيرة على قدمنا ومسحنا عليه، ففي هذه

الحال لا يقال بأنّه تمّ غسل اليد كلّها عرفاً، كما لا يقال بأنّه تمّ مسح القدم عرفاً، فيبطل الوضوء.

هذا هو المعيار، ولو شككنا في أنّ الحاجب هل بلغ ـ بحسب مساحته ونوعه ـ مبلغ أن يكون مبطلاً للوضوء ومانعاً عرفاً عن صدق غسل اليد، فهنا يلزم رفعه، لتحصيل فراغ الذمّة اليقيني عن التكليف المأمور به يقيناً وهو غسل الأعضاء.

فهذه الدراسة تلتقي مع دراسة العلامة فضل الله في مخالفة المشهور الذين أبطلوا الوضوء بوجود مطلق الحاجب، ولكنّها تختلف عنها في الزاوية، ففيما جعل العلامة فضل الله التمييز بين اللاصق وغيره، جعلت هذه الدراسة المتواضعة التمييز وفقاً لمعياريّة صدق غسل اليد عرفاً، وجعلت هذا التمييز راجعاً إلى كميّة الحاجب ومساحته وسماكته، لا إلى الانفصال والاتصال؛ لأنّها رأت أنّ الاتصال والانفصال ليسا هما المعيار الوحيد أو الدائم في صدق عنوان الغسل والمسح عرفاً، بل المعيار تدخل فيه عناصر مساحة الحاجب وكميّته وسماكته معاً وربما غير ذلك ايضاً، والعبرة على أيّة حال بالعرف الذي هو المرجع في صدق عنوان غسل الوجه أو اليد أو البدن.

ولهذا فأغلب حالات الحاجب التي يبتلي بها الناس ـ وليس جميعها ـ ليست مضرّةً من الناحية الشرعية بالغسل والوضوء وفقاً لهذه الدراسة. والعلم عند الله.

٥٩٣ . حكم الحجاب وإظهار المرأة مقدّمة شعرها في بلاد غير المسلمين

☚ السؤال: سمعنا عن تحليل إظهار ثمانين شعرة من مقدّمة رأس المرأة المسلمة،

ما هو إفتاء العلماء في ذلك؟ وهل يجوز كشف الشعر وإزالة الحجاب في بلاد غير المسلمين خوفاً من الموت؟

● لا علم لي بأنّه يوجد في الفقه الإسلامي شيء عن جواز كشف المرأة لثمانين شعرة أو مائة شعرة من مقدّم رأسها، نعم:

أ ـ هناك بعض الباحثين المتأخّرين يرون عدم وجود دليل على أصل مسألة الحجاب بمعنى ستر شعر الرأس، ويخصّصون الحجاب بغير ذلك، لكنّ الفتوى السائدة هي لزوم ستر المرأة لشعرها مطلقاً.

ب ـ وقد تجد من يرى أنّ مسألة شعر الرأس ليست حديّةً بهذه الطريقة المتداولة اليوم، فلو بان شيءٌ يسير جداً من مقدّم الشعر أو من طرف اليمين واليسار من الوجه ناحية الأُذُن أو مقدار يسير جداً من طرف الذقن باتجاه الرقبة أو مثله من فوق الكفّ من طرف الذراع، لم يكن به بأس؛ فالشريعة لم تُبنَ على هذا التحديد الدقيق جدّاً لمسألة حدّ الوجه الجائز كشفه، بل هو أمرٌ عرفي بحيث يصدق أنّها غطّت شعرها، ففي الأرياف كثيراً ما يظهر أكثر من ذلك، والآية القرآنية التي ذكرت عنوان (**إلا ما ظهر منها**) قد أخذت بعين الاعتبار الحالات المتعارفة آنذاك لما يظهر من الوجه والكفّين والقدمين، فهل كانت النساء متشدّدةً في حدود الوجه أو الكفين أم أنّ ظهور جزء يسير كان أمراً عادياً ومصداقاً لعنوان ما ظهر منها في العصر النبويّ؟

فعلى الرأي الذي يُسقط وجوب حجاب الشعر وكذلك على الرأي الثاني (وهما رأيان لم يحظيا حتى الآن بالقبول المعتدّ به على مستوى المحافل العلميّة والدينية وعند المرجعيّات الدينية للمذاهب الإسلاميّة، وغالباً ما ذكر الرأي الأوّل في كتابات باحثين معاصرين لا في كتابات فقهاء معروفين) يمكن الحديث

عن كشف مقدار بسيط عرفي من مقدّم الرأس، وأمّا على الرأي الفقهي السائد والفتوى الفقهيّة القائمة اليوم، فهذا غير جائز بأيّ حالٍ من الأحوال الاختياريّة.

وأمّا ترك الحجاب خوفاً من الموت فهو جائز، فلو كان الحجاب يفضي بالمرأة إلى أن تُقتل أو تموت يجوز لها الكشف بمقدار الضرورة عند فقد تمام البدائل الأخرى، لكنّ تحقّق ذلك ليس سهلاً، ومجرّد الضغوطات الأخرى لا يكفي لتجويز خلع الحجاب.

٥٩٤ . حكم الخمس في أموال غير البالغ

✍ السؤال: من المتعارف أنّ ما يدّخره الإنسان من مبالغ ويمضي عليه سنة كاملة دون أن ينفقه في شيء، فلله ورسوله الخمس.. أنا عندي أبناء قصّر لم يبلغوا سنّ التكليف، وأنا معلّمهم على كيفيّة الادّخار لهم، وهم يدّخرون مبالغ لأنفسهم، وقد بلغت هذه المبالغ السنة الكاملة ولم ينفقوا منها شيئاً، فهل يجب تخميس هذه المبالغ؟ أمّا بالنسبة إلى ابنتي الكبرى فقد بلغت، وهي في سنّ الثالثة عشرة من عمرها، وهي أيضاً تدّخر مبالغ لها.. فهل يجب عليها الخمس؟ أرجو توضيح ذلك لنا.. وجزاكم الله كلّ خير.

● تختلف آراء الفقهاء في هذه المسألة (على مستوى خمس أرباح المكاسب):

أ ـ فيذهب بعضهم إلى أنّه لا يجب على غير البالغ ولا على وليّه إخراج الخمس من مال الصغير قبل بلوغه، فإذا بلغ انتظر مرور حول كامل بعد البلوغ وأخرج خمس ما فضل عن مؤونته في هذا الحول، وهذا ما يذهب إليه أمثال السيد الخوئي، والشيخ الفياض.

ب ـ ويذهب آخرون إلى وجوب إخراج الخمس من مال الصغير عليه بعد بلوغه فوراً، وكذلك على وليّه قبل البلوغ، وهذا ما يذهب إليه بعض الفقهاء أيضاً مثل السيد محمد صادق الروحاني، والشيخ الوحيد الخراساني، والسيد محمد رضا الكلبايكاني، والشيخ محمد أمين زين الدين، والشيخ الفاضل اللنكراني، والسيد علي السيستاني، والسيد محسن الحكيم، والسيد محمد الروحاني (على الأحوط وجوباً عنده)، والشيخ محمد علي الأراكي (على الأحوط وجوباً أيضاً)، والشيخ حسين علي المنتظري، والسيد الخامنئي (على الأحوط التخميس بعد البلوغ).

ويذهب السيد محمد حسين فضل الله إلى عدم الوجوب قبل البلوغ، لكن بعد البلوغ يجب الإخراج فوراً على البالغ نفسه، شرط أن يكون المال الذي حصل عليه الصبي قبل البلوغ قد حال الحول عليه عندما بلغ الصبي.

٥٩٥ . تسليم الخمس بين المرجع أو وكلائه، ومطلق الفقيه

السؤال: ما هي مواقف الفقهاء والمرجعيّات الدينية من مسألة تسليم الخمس للمرجع شخصيّاً أو وكيله وتسليمه لمطلق المجتهد؟ فهل يجوز تسليم الخمس لمطلق المجتهد أم لابدّ من التسليم للمرجع الأعلم أو وكيله؟

● توجد في هذه المسألة عدّة آراء فقهيّة أو مواقف بتعبير أدقّ:

١ ـ الإفتاء بوجوب مراجعة المرجع الأعلم أو وكيله في سهم الإمام في الخمس، ولا يكفي مطلق المجتهد، وهذا ما ذهب إليه بعض الفقهاء، مثل الشيخ محمّد إسحاق الفياض (منهاج الصالحين ٢: ٨٦)، والشيخ محمد علي الكرامي (توضيح المسائل: ٣٣٤).

٢ ـ الاحتياط اللزومي بمراجعة المرجع الأعلم المطّلع على الجهات العامة في سهم الإمام من الخمس، فلم يتمّ الإفتاء بالإرجاع للأعلم وإنّما كان الأمر مبنيّاً على الاحتياط اللزومي، وهذا ما ذكره غير واحدٍ من الفقهاء، مثل السيد الخوئي (منهاج الصالحين ١: ٣٤٩)؛ والشيخ جواد التبريزي (منهاج الصالحين ١: ٣٥٥)؛ والشيخ الوحيد الخراساني (منهاج الصالحين ٢: ٣٨٨)؛ والسيد علي السيستاني (منهاج الصالحين ١: ٣١٤)؛ والسيد محسن الحكيم (منهاج الصالحين ١: ٥٠٠)؛ ووافقه السيد محمّد باقر الصدر في تعليقته على المنهاج، حيث لم يذكر شيئاً مغايراً هنا؛ والسيد محمد الروحاني (المسائل المنتخبة: ٢٣٤) وغيرهم.

٣ ـ الإفتاء بوجوب التسليم لخصوص وليّ أمر المسلمين، لا لمطلق الفقيه ولا لمطلق المرجع، وهو ما ذكره أمثال السيد علي الخامنئي (أجوبة الاستفتاءات ١: ٣١٣) بنحو الفتوى، واحتاط فيه لزوماً السيد محمود الهاشمي (منهاج الصالحين ١: ٣٧٥).

٤ ـ ما أفتى به بعض الفقهاء من عدم صحّة الدفع لغير من يقلّده المكلّف، لكنّه قال بأنّه لو كان الصرف عند الاثنين (المرجع المقلَّد، والمجتهد المدفوع إليه الخمس) واحداً كمّاً وكيفاً فلا بأس بالدفع لمطلق المجتهد حينئذٍ. وممّن ذهب إلى هذا القول السيد الخميني (تحرير الوسيلة ١: ٣٦٦؛ وتوضيح المسائل: ٣٧٩)؛ والسيد الإصفهاني (وسيلة النجاة ١: ٣١٥)؛ والشيخ ناصر مكارم الشيرازي (توضيح المسائل: ٢٩٢)؛ والشيخ جعفر السبحاني (توضيح المسائل: ٣٥٣).

وكذا الحال لو كان المجتهد الذي يقوم المكلّف بتسليمه الخمس عارفاً بالرأي الفقهي للمرجع الذي يقلّده دافع الخمس وعمل ـ أي المجتهد المدفوع إليه المال ـ في التصرّف في الخمس على طبق فتوى مرجع الدافع، صحّ الدفع إلى هذا

المجتهد ولو لم يكن المرجع الأعلم الذي يقلّده المكلّف. وهذا ما صرّح به أيضاً بعض الفقهاء مثل: السيد الكلبايكاني (في تعليقته على وسيلة النجاة ١: ٣٢١؛ وفي هداية العباد ١: ٣٢٢)؛ والشيخ لطف الله الصافي (هداية العباد ١: ٢٨٤)؛ والشيخ يوسف الصانعي (التعليقة على تحرير الوسيلة ١: ٤٤١ ـ ٤٤٢، ومصباح المقلّدين: ٢٥٤).

٥ ـ الإفتاء بكفاية التسليم لمطلق الفقيه الجامع للشرائط والمأمون، ولو لم يكن المرجع الأعلم أو وليّ الأمر، وهو ما يظهر من كلمات غير واحدٍ من الفقهاء، مثل السيد عبد الأعلى السبزواري (جامع الأحكام الشرعيّة: ٢٢٥)؛ والفاضل اللنكراني (الأحكام الواضحة: ٣٠٨، وإن كان ظاهر كلامه في توضيح المسائل: ٣٠٥ ـ ٣٠٦، هو الاحتياط الوجوبي بالدفع إلى المرجع المقلَّد)؛ والسيد محمد سعيد الحكيم (منهاج الصالحين ١: ٤٢١ ـ ٤٢٣)؛ والسيد محمد حسين فضل الله (فقه الشريعة ١: ٦٠٧ ـ ٦٠٨)؛ والسيد موسى الشبيري الزنجاني (توضيح المسائل: ١٦٣، وإن كانت عبارته في التعليقة على توضيح المسائل ٢: ٦٠، ظاهرها اشتراط كون رأي المجتهد ورأي المرجع في الصرف واحداً، حتى يسمح للمكلّف بدفع الخمس لمطلق المجتهد) وغيرهم.

وقد ذهب السيد محمد صادق الروحاني إلى وجوب الرجوع إلى الأعلم في تعيين مواضع الصرف أو المؤشرات والضوابط العامّة فيه، لكن لا يلزم الرجوع إليه في كلّ تصرّف جزئي في الخمس هنا وهناك، بل يكفي الرجوع في ذلك إلى مطلق الفقيه (الروحاني، منهاج الصالحين ١: ٤٦٨ ـ ٤٦٩).

وذهب الشيخ محمد تقي بهجت (جامع المسائل ٢: ١٨٦) إلى جواز الصرف لمطلق المجتهد العادل، مستثنياً حالة مطالبة المرجع بمال الخمس من مقلّديه، فلو

طالبهم بالمال لزمهم الدفع إليه، وإلا جاز الدفع لمطلق المجتهد.

وهذه المسألة لاحظنا فيها أنّ بعض الفقهاء يغيّر رأيه من كتاب إلى آخر أو من استفتاء إلى آخر، وأحياناً يطلق وأخرى يقيّد، فلا بأس ـ لتحصيل مزيد من الوثوق ـ بتوجيه استفتاء إلى المرجع الذي تقلّده؛ ليكون في ذلك براءة الذمّة إن شاء الله.

٥٩٦ . هل أخذ الرسول من الناس خمس أرباح المكاسب؟

السؤال: هل يوجد دليل على أنّ الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلّم كان يأخذ خمس أرباح المكاسب من الناس (غير خمس الغنائم)؟ وهل يستطيع الإمام إضافة أمرٍ لم يكن في عهد الرسول باعتبار كماليّة الدين؟

● يوجد في كلامكم نقطتان:

النقطة الأولى: لا يوجد دليل علمي يثبت أنّ الرسول كان يأخذ خمس أرباح المكاسب، نعم حاول بعض العلماء ـ مثل الشيخ حسين علي المنتظري والسيد جعفر مرتضى العاملي ـ جمع بعض متناثر النصوص في الكتب ليشير إلى ظاهرة محدودة من هذا النوع؛ لكنّ إثبات ذلك صعب للغاية، بل لم يحصل هذا الأمر ـ كما هو المعروف ـ حتى في عصر الإمام علي وصولاً إلى عصر الإمام الباقر عليه السلام.

ولهذا بذل العلماء ـ كالسيد الخوئي وغيره ـ محاولات لتفسير هذه الظاهرة، مثل القول بأنّ الرسول لم يجمع الخمس؛ لأنّ الخمس مالٌ شخصي للنبيّ وأقربائه، وليس مالاً عامّاً للأمّة، فمن غير المناسب له جمعه، على خلاف الزكاة، أو مثل أنّ تشريع خمس أرباح المكاسب جاء بعد وفاة النبي على قانون التدرّج في

بيان الأحكام للأمّة، أو أنّ النبيّ تعمّد عدم البيان خوفاً من أخذ الحكّام بعده هذا الخمس الذي هو لأهل البيت عليهم السلام، وغير ذلك.

وهذه التخريجات وقعت موقع البحث بين العلماء المتأخّرين، لأنّ هذه القضيّة حظيت باهتمام علماء القرن الأخير أكثر من غيرهم.

النقطة الثانية: وأمّا أنّ الإمام يمكنه أن يضيف شيئاً إلى الدين، **فهنا توجد حالتان**:

الحالة الأولى: أن يكون ما يضيفه هو جزءٌ من حاقّ الدين الذي نزل على محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وإنّما لم يذكره الرسول لمصالح، فتمّ تأجيل البيان إلى ما بعد وفاة الرسول انطلاقاً من قانون التدرّج في بيان الأحكام، وهذه الحالة يوجد خلاف بين العلماء فيها:

أ ـ فبعض العلماء قال بأنّ هذا غير ممكن؛ لأنّ الدين قد اكتمل بيانه في العصر النبوي كما دلّ عليه الكتاب ونصوص السنّة، وعليه فكلّ ما يقوله الأئمّة لابدّ من فرض أنّه كان موجوداً في العصر النبوي ولم يصلنا، فبيّنه الأئمّة لنا، فلو تيقّنا من عدم وجوده، صار ذلك سبباً للتشكيك في صحّة الروايات التي تقول بأنّ الأئمة قالوا هذا الحكم، أو فهمها بطريقة أخرى ككونها حكماً ولائيّاً زمنيّاً بحكم ولايتهم على الأمّة.

ب ـ لكنّ بعض العلماء الآخرين قالوا بأنّ الله فوّض أمر الدين إلى أهل البيت، وأنّ بعض الأحكام لم تبيَّن في العصر النبوي لمصالح، فترك بيانها لعصر الأئمّة، بل بعضها لم يبيّن بعدُ وسوف يبيّن في عصر الإمام المهدي، ولا مانع من بيان حكم من الأئمة نجزم بعدم وجوده في العصر النبوي. وهذا النزاع هو ما يعرف بمسألة التفويض في الدين لأهل البيت، وفيه بينهم اختلاف.

الحالة الثانية: أن لا يكون ما يضيفه الإمام عليه السلام جزءاً من حاقّ الدين، بل هو حكم ولائي مصلحي زمني بحكم ولايته على الأمّة أو تطبيق لعنوان ثانوي مرحلي أو غير ذلك، وفي هذه الحال يتفق الجميع على أنّ هذا ممكنٌ، لكنّهم يختلفون في أنّ الأحكام الولائية للإمام هل تموت بموته أم أنّها مطلقة إلى يوم الدين ما لم يُلغها إمام بعده؟ فعلى القول الأوّل، تنتهي هذه الأحكام بوفاة الإمام العسكري، فينبغي البحث عن موقف الإمام الثاني عشر، فإن ثبت موقفه منها فبها ونعمت، وإلا فالأصل عدم هذا الحكم. وأمّا على القول الثاني الذي ذهب إليه الشيخ المنتظري فتبقى هذه الأحكام خالدةً إلى أن يثبت محوها من قبل الإمام اللاحق.

وما توصّلتُ إليه بنظري القاصر في بحثي في كتابَيَّ: (حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٥٠٣ ـ ٥٦٩، ومبحث الاحتكار من كتابي دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٣٢ ـ ٣٧)، هو أنّ الدين قد اكتمل عند وفاة الرسول، وأنّ أهل البيت لا يشرّعون في حاقّ الدين شيئاً ولا يكمّلون شيئاً، وإنّما يبيّنون ما حكم به الرسول وخَفي أو ضاع أو تركته الأمّة، ويطبّقونه على الموارد المختلفة الجديدة الحادثة بينهم، ولهم إصدار أحكام ولائية زمنيّة غير خالدة بطبعها، لكن يمكن الاستفادة منها من جهة مبرّر تشريعها لو فهمناه، فكلّ حكم لم يثبت أنّه كان في العصر النبوي نأخذه من أهل البيت، ويكون ثبوته عن لسان أهل البيت دليلاً على أنّه كان موجوداً في العصر النبوي، أمّا ما ثبت أنّه ما كان موجوداً في العصر النبوي حتماً ولو من باب أنّه (لو كان لبان)، فإنّ هذا يكشف إمّا عن بطلان الروايات التي جاءت منقولةً عن أهل البيت فيه، أو على كون ما صدر عن الأئمّة ولائيّاً زمنيّاً. والله العالم.

٥٩٧ . فكرة بطلان خمس أرباح المكاسب؛ لعدم جبي النبي له

السؤال: ١ ـ هل آية الخمس في القرآن الكريم خاصّة بخمس غنائم الحرب أم هي أعمّ؟

٢ ـ حيث لم يقم النبي بجبي الخمس ـ كما قلتم في جواب سابق ـ فهل هذا يعني أنّ الخمس عندكم غير واجب؟

● دلالة آية الخمس على غير غنائم الحرب غير واضحة بنظري القاصر، وهذا ما يذهب إليه غير واحد من العلماء، ومن ثم فيكون وجوب الخمس في أرباح المكاسب وغيرها ـ غير غنائم الحرب ـ ثابتاً بالسنّة الشريفة، وليس هذا بالأمر الجديد، فهناك الكثير من الأحكام التي لم تثبت سوى بالسنّة، وعليه فيجب دراسة النصوص وتحليلها للوصول إلى نتائج فيها.

وقد مال بعض العلماء ـ ومنهم بعض المعاصرين في دروسه وبحوث خارجه ـ إلى القول بأنّ الخمس حكم ولائي ما يزال يملك فاعلية الولائيّة، فليس الأمر غريباً كما يتصوّر الناس.

وأمّا جبي النبي للخمس، فهذا شيء يصعب جداً إثباته، وقد قلتُ بأنّ النصوص التي حشدها بعض العلماء مثل العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي والشيخ حسين المنتظري ـ على قلّتها الشديدة، وعدم دلالة بعضها، وضعفها من حيث الإثبات التاريخي لقضيّة يفترض أن تكون عامّة البلوى ـ لا تنهض دليلاً تاريخيّاً مقنعاً لإثبات جَبْيِهِ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم للخمس. ولهذا حار العلماء في تفسير ذلك، وذهبوا ـ كما قلتُ سابقاً ـ فيه مذاهب شتّى.

ولكنّني لا أرى عدم جبي النبي موجباً لعدم ثبوت الخمس في أرباح المكاسب، لا للتبريرات التي ذكرها العلماء رضوان الله عليهم، بل لسبب بسيط،

وهو أنّ العلماء ظنّوا أنّه ما دام الخمس ثابتاً، فلابد من جبي النبيّ له، مع أنّه من الممكن أن يكون الخمس نوعُ ضريبةٍ واجبة، لكن اختياريّة، لا تقوم الدولة بجبيها عبر العمّال الجباة للضرائب كما هي الحال في الزكاة والخراج وغير ذلك، فلو ثبت الخمس في أرباح المكاسب فيمكن تخريج عدم إلزام النبي وجبيه للأخماس بأنّه كاشف عن عدم كون ضريبة الخمس ممّا تُلزم به الدولة رعاياها، أو على كونه ـ لو تمّ ـ ممّا لا يُعطى للحاكم الشرعي وإنّما تصرفه الناس فيما بينها، تماماً كزكاة الفطرة. فلا يبدو لي أنّ عدم جبي النبي للخمس دليلٌ مقنع على سقوط وجوب الخمس، بل هو غايته دليلٌ مقنع على عدم كون الخمس ممّا يجب على الدولة أن تجبيه وتأخذه من الناس.

بل حتى لو تنزّلنا فيمكن القول بأنّ النبي قد ترك ذلك محيلاً الأمر إلى اختيار المكلّفين؛ نظراً لثقل الضريبة على المجتمع الإسلامي آنذاك باجتماع الخمس والزكاة عليه معاً، بما قد يصعب تحمّله على بعض ضعاف النفوس، فالنبيّ لطف بحال المسلمين فترك أخذ الأخماس منهم، تاركاً لهم حريّة تطبيق هذه الضريبة فيما بينهم، دون أن يُرسل الجباة لكي يأخذوا هذه الضريبة منهم، أو لخوفه من حصول ردّات فعل سلبية على أخذ هذا المقدار الكبير من المال مع الزكاة بما قد يبعد الناس عن الإسلام أو يكون فرصةً لإثارة المنافقين للقلاقل.

فلا أجد مشكلةً في عدم جبي النبي للأخماس؛ لأنّه ضرب من الفعل النبوي الذي يحتمل العديد من الاحتمالات في تفسيره، وليس نصّاً يحكي عن ذاته ومضمونه، والفعل عند الأصوليين دليل صامت ينفتح على احتمالات، بخلاف اللفظ في العادة.

إنّما المشكلة الأساسيّة هي أنّه لو كان خمس المكاسب فريضة ثابتة في العصر

النبويّ بحيث بيّنها النبيُّ للناس، أو كانت الآية الكريمة دالّة عليه في لغة العرب وعرفهم كما يقول الكثير من علماء الإماميّة، للزم أن يتمّ تداول هذا الموضوع بكثرة، وتكثر فيه الأسئلة والابتلاءات في العصر النبوي والعلوي وصولاً إلى عصر الإمام الباقر، فكيف لم نجد عيناً ولا أثراً جادّاً لذلك في هذه العصور، رغم آلاف الروايات الفقهيّة المنقولة عن النبي ومن بعده وصولاً إلى الإمام زين العابدين عليهم السلام؟! والموضوع ليس موضوع تفصيلٍ في فرعٍ فقهي في الخمس، بل هو موضوع أساسيّ في مسألة الخمس في التشريع الإسلامي، فكيف غابت الأسئلة وانعدمت الأجوبة من قبل المؤمنين وأهل البيت والصحابة والاصحاب في هذا الموضوع الحسّاس؟!

بل لو كان الخمس ضريبةً ماليّة، لكان ذلك مكسباً للسلطة في وضع اليد عليه وإلزام الناس به. والقولُ بأنّه لأهل البيت ـ كما قال بعض العلماء ـ لا يضرّ، فإنّ هؤلاء العلماء أنفسهم يقولون بأنّ السلطة قد صادرت أموالاً لأهل البيت مثل فدك وغيرها، فكما تمّ تخريج تلك المصادرات، كان يمكن للسلطة تخريج هذه نظراً لوفرة الأرباح التي تعود لخزانة الدولة في هذا المجال بما هو أضعاف عائدات فدك المالية وأمثالها، فلو كان الخمس ثابتاً في أرباح المكاسب في العصر النبوي لاستغلّته الدولة والسلطة في حينه، ولم يكن ليصعب عليها تخريج أخذه على تقدير أنّه ملك شخصيّ للنبي وأقربائه، وهي ـ أي الملك الشخصي ـ نظرية محلّ نقاش كبير بين المتأخّرين من العلماء. كما أن خمس غنائم الحرب كان يفترض أن يرجع لأهل البيت، ومع ذلك استطاعت السلطة أن تصادره مقدمةً تخريجاً فقهياً أمام الرأي العام.

بل لو أخفت السلطة الخمس وقضيّتَه من التداول للتضييق على أهل البيت،

أو صادرته، لظهر هذا الأمر وبان، ولسُجّل ذلك إدانةً لهذه السلطة في نصوص الشيعة التي ما تركت أمراً سلبيّاً فعلته السلطة إلا وسجّلته ودوّنته وتناقلته ووصلنا ولو بأخبار ضعيفة، فما هو أقلّ من هذا وردت فيه نصوص، فكيف لم ترد نصوص إدانة بتغييب الخمس أو بمصادرته من قبل الخلفاء الأوائل أو الدولة الأمويّة لو تمّ أن فعلت السلطة في القرن الأوّل ذلك؟!

إنّنا نرى العلماء كثيراً ما يطبّقون فكرة أنّه (لو كان لبان وظهر في الأسئلة) في أمور هي أقلّ ابتلاء من هذا الأمر بكثير، فمن الطبيعي تطبيق هذه التساؤلات هنا، في أمرٍ كثير الابتلاء مثل هذا.

لهذا، فإثبات الخمس ـ كما قلت سابقاً ـ يرجع إمّا إلى نظريّة التدرّج في بيان الأحكام بعد العصر النبوي كما قال مثل السيد الخوئي، أو إلى كونه حقّاً ولائيّاً لأهل البيت مع القول بأنّ أحكامهم الولائية ممتدّةٌ في الزمان والمكان كما كان يقول الشيخ المنتظري، فتشمل عصرنا الحاضر، أو نقول بأنّ الخمس جعله أهل البيت بحكم ولايتهم الزمنيّة على الأمّة، وفي هذا العصر حيث توكل هذه الولاية للفقيه مثلاً أو للدولة الشرعيّة ولو لم تكن الفقيهَ ـ بناء على هاتين النظريّتين ـ فيكون جعل الفقيه لها اليوم كافياً في إثبات وجوبها على الناس، والعلم عند الله.

هذا وما أقوله ليس بياناً لرأي نهائي شخصي في المسألة، بقدر ما هي مقاربة علميّة وبحثية في إحدى زوايا الموضوع، فلا يختلط الأمر أو يلتبس.

٥٩٨ ـ حكم الرياضات العنيفة مثل الملاكمة والمصارعة و..

السؤال: هل تجوز رياضة الفنون القتالية كالكاراتيه والملاكمة والمصارعة مع

ما يتخلّل ذلك من لكمٍ في الوجه وأثر ذلك اللكم؟ وهل يختلف الحكم إن كانت ممارسة هذه الرياضات هو في سبيل الإعداد الشخصي والتدريب للدفاع عن النفس والأعراض؟

● كلّ رياضة بدنية ترجع بالفائدة ـ أو لا ترجع بالضرر ـ على الإنسان ولا يلزم منها فساد ديني أو أخلاقي فهي جائزة، بل ورد الحث في بعض النصوص على بعض الرياضات كالسباحة والرماية وركوب الخيل وغير ذلك، لكن إذا كانت الرياضة توجب ـ يقيناً أو ظنّاً وجيهاً ـ أن تُلحق ضرراً معتدّاً به بالإنسان، لا مطلق الضرر، فتكون محرّمةً حينئذٍ، إن من جهة الضرر اللاحق على الإنسان نفسه وإن من جهة الضرر الذي سيُلحقه هو بالطرف الآخر الذي يلعب معه، كما في مثل الملاكمة والمصارعة، فإذا كان الاحتمال معتدّاً به وكان الضرر المحتمل هو الآخر معتدّاً به، كما في حال كسر اليد أو الوجه أو إتلاف طاقة من الجسم كالبصر أو الذوق أو نحو ذلك كان اللعب حراماً فقهيّاً ما لم يكن مزاحم أهم، وأمّا في غير ذلك فهو جائز، فمجرّد اللكمة في الوجه أو بعض الورم نتيجة سقوط لاعب كرة القدم على الأرض أو كان احتمال إصابته بالإصابة المحرّمة قليلاً جدّاً... ليس بالحرام.

نعم، قد تكون الحالة الأولى المحرّمة وغيرها جائزةً في بعض الموارد، كما فيما لو كانت طبيعة الاستعداد للدفاع عن النفس شخصيّاً أو للدفاع عن الوطن الإسلامي ومجاهدة الأعداء المعتدين مما يحتاج إلى تدريبات قاسية تصل حدّ احتمال الضرر هنا أو هناك، ففي هذه الحال قد يكون ذلك جائزاً لو كان الأمر بالغاً حدّ الضرورة بحيث تكون طبيعة التدريبات القتالية المحتاج إليها مما لا ينفكّ عن ذلك عادةً ولو في بعض الأشخاص من بين كلّ مائة متدرّب.

كما أنّ الرياضات المؤذية للجسم لو تمّ تأمين الحماية فيها بحيث تقلّص احتمال الضرر البالغ إلى حدّ قليل، صارت جائزةً؛ لتوفّر أشكال الحماية فيها للاعبين والمتدرّبين والمتسابقين.

ولا بأس أن نشير إلى أنّه ليس من الضروري إذا راجت رياضةٌ ما في مكانٍ ما من العالم أن نتابعها ونحاول استنساخها في أوطاننا، بل من الضروري دراستها من قبل المختصّين ـ دينيّاً وصحيّاً وتربويّاً ونفسيّاً واجتماعيّاً ـ على مستوى السلامة البدنية العامّة وعلى المستوى الأخلاقي والاجتماعي، قبل ترخيصها قانونيّاً أو الترويج لها إعلاميّاً وإعلانيّاً، فبعض أنواع الرياضة المنتشرة في العالم لا توفّر لياقةً أو قوّة بدنيّة بقدر ما توفّر وحشيّةً أو همجيّةً في الحياة، وفي حياة المتابعين لها والمهووسين بها من الشباب والفتيات، فجدير بنا ـ مسؤولين وعائلات وأفراداً ـ الانتباه لمثل هذه الأمور، واختيار ما ينفعنا من هذه الألعاب والمباريات والرياضات، وترك ما لا ينفع أو يضرّ، دون أن نعيش عقدة رفض هذه الألعاب ولا عقدة استنساخها وتقليدها.

٥٩٩ . صوم النهار الطويل جداً كبعض البلدان الشماليّة

السؤال: يبلغ طول النهار في بعض البلدان الأوروبية التي تقع في شمال الكرة الأرضيّة ٢١ أو ٢٢ ساعة، والصيام طيلة هذه المدّة مع قصر الليل لساعتين أو أقلّ أو أكثر بقليل فيه مشقّةٌ عادةً، فما هو حكم المكلّفين في هذه الحال؟ وهل يجب علينا الصيام؟

● حيث يوجد الليل والنهار المتعارفان في هذه البلدان فيجب صوم هذا النهار كاملاً، طال أو قصر، عملاً بالمعايير الواردة في الكتاب والسنّة، وهذا هو

رأي جمهور فقهاء المذاهب الإسلاميّة، فإذا لم يتمكّن المكلّف ـ نتيجة طول مدّة النهار ـ من الصوم بحيث يسبّب له الصومُ الضررَ ونحو ذلك جاز له الإفطار، بالمقدار الذي ترتفع به الضرورة، بمعنى أنّه لو أمكنه صوم يوم كلّ ثلاثة أيّام وجب، ولزمه قضاء الباقي بالطريقة الممكنة له بعد ذلك.

وهناك وجهة نظر ترى أنّ مثل هؤلاء تجري عليهم قوانين البلاد المعتدلة، فيصومون على حسب ساعاتها ويفطرون ولو قبل المغيب. وهي وجهة نظر مال إليها بعض الفقهاء في بحوثهم ـ مثل الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ـ بالنسبة لسكّان القطب الشمالي الذين يختلف نمط نهارهم وليلهم عن سائر البلدان.

وتستند وجهة النظر هذه إلى قاعدة حمل العناوين على المتعارف المعتدل، فلو قلنا إنّ (الكرّ) عبارة عن كذا وكذا بالأشبار، فإنّه يؤخذ الشبر المعتدل المتعارف، لا من لديه يدٌ كبيرة جداً، وهكذا الحال هنا. إلا أنّ تطبيق هذه القاعدة هنا في مورد الأوقات في البلدان الشمالية والقطبية معاً مشكل جدّاً، والكلام فيه تفصيل لا حاجة للإطالة به هنا.

٦٠٠ . طلاق الزوجة بالهجر في الفراش

✍ السؤال: هل تصبح الزوجة طالقاً إذا هجرها زوجها في السرير أربعة أشهر؟

● مجرّد الهجران لهذه المدّة أو غيرها لا يجعل الزوجة طالقاً، بل لابدّ من حصول الطلاق لتكون كذلك، حيث لم يذكر في الشرع من أسباب الطلاق مجرّد الهجران (ومجرّد الهجران غير الظهار والإيلاء).

نعم، لا يجوز للزوج ـ مبدئيّاً ـ هجر زوجته أكثر من أربعة أشهر عند مشهور الفقهاء المتأخّرين، ولكنّه لو عصى وفعل ذلك لا تكون الزوجة بمجرّده طالقاً.

هذا وقد توصلتُ شخصيّاً في دراسة متواضعة نشرت في كتابي (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر) إلى أنّ حقّ الزوجة الجنسي هو أنّه لا يجوز ترك مقاربتها بما يصدق معه عنوان العشرة بالسوء، وأنّه لا يوجد تحديد زمني لهذا الأمر، فالمقاربة التي بها يصدق أنّ هذا الزوج يعيش حياة زوجية صالحة عرفاً مع هذه الزوجة هي الواجب الشرعي. ويمكنكم مراجعة تفصيل ذلك في المصدر المشار إليه آنفاً، وقد أشرت هناك إلى أنّ هذه المسألة (أي موضوع الأربعة أشهر) لم تكن مطروحةً عند مشهور المتقدّمين من العلماء، خلافاً لما يتصوّر، والعلم عند الله.

٦٠١ . العمل في الوظائف البنكية والمصرفيّة

السؤال: هل العمل في قسم التدقيق في البنوك حلال أم حرام؟ مع العلم أنّه في هذا القسم يتمّ التدقيق في القروض أيضاً، لكن مجرّد تدقيق، وليس فتح قرض ولا إعطاء قرض، ولا يوجد تعامل مع الزبائن.

● إذا كان البنك لا يتعامل بالربا فهذه الوظيفة جائزة، أمّا إذا كان البنك يجري المعاملات الربوية فإنّ السائد اليوم بين الكثير من فقهاء الشيعة والسنّة هو حرمة أيّ عمل في البنك له صلة خدميّة مباشرة بالمعاملات الربوية ولو لم يكن هو إجراء هذه المعاملة؛ ويعلّلون ذلك بأنّ النصوص الحديثية قد وردت في النهي عن المعاملة الربوية وعن أيّ شيء يتعلّق بها، فالربا والخمر من الحالات الخاصّة من بين كلّ المعاملات المحرّمة التي ورد النهي عن أيّ عمل يتصل بها ولو لم يكن شرب الخمر أو بيعه أو إجراء المعاملة الربوية، فإذا كان التدقيق يشمل المعاملات الربوية وكان هذا جزءاً من تسهيل أو تفعيل عمل البنك في

إجراء أو متابعة هذه المعاملات، فإنّ موقف الكثير من الفقهاء هنا هو الحرمة.

نعم، الأمور التي لا تتعلّق بالربا مباشرةً وإن كان فيها خدمة للبنك نفسه عامّةً ليست محرّمة، مثل تنظيف البنك، أو شؤون بنائه وعمارته، أو إصلاح الكهرباء فيه، أو تأمين حراسته الأمنيّة، أو الوظائف الخاصّة ببعض خدمات البنك غير الربوية. وهذا بخلاف الأمور المتصلة بالتسهيل كأن تدرج أنت المعاملة الربوية التي وقّعها العميل مع البنك ضمن البرامج الكمبيوتريّة للبنك، بحيث يتسهّل أمر هذه المعاملة للطرفين، أو تقوم أنت ببرمجة كمبيوتر البنك بشكل يسهل عليه التعامل بالربا ويكون التعامل الربوي نتيجة ذلك منظماً إلكترونيّاً ببرنامج الكتروني خاص به، وهكذا.

وكما قلنا فإنّ هذا خاصّ بالربا وأمثاله كالخمر، لا بأيّ عمل محرّم يجريه البنك أو غيره، فلو أجرى البنك معاملة محرّمة غير ربويّة جاز ـ بالعنوان الأولي ـ التدقيق فيها، والسبب هو بعض النصوص الحديثية الخاصّة التي ورد بعضها بطرق الشيعة والسنّة أيضاً، وفهم منها الفقهاء الذين أخذوا بهذا الحكم هذا التعميم في خصوص مثل الربا والخمر، كالحديث النبوي: «لعن رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم الربا وآكله وبائعه ومشتريه وكاتبه وشاهديه» (تفصيل وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧؛ وصحيح مسلم ٥: ٥٠)، فإنّ الكاتب والشاهدين يتمثلان اليوم بموظفي البنوك الذين يتصل عملهم بتدوين المعاملات الربوية وتوثيقها وتسهيل جريانها والتدقيق فيها وغير ذلك.

هذا هو الموقف السائد عند مشهور فقهاء المسلمين اليوم، ممّن يرى حرمة الفوائد البنكيّة ويصنّفها ضمن المعاملات الربويّة المحرّمة، أمّا من لا يرى الفوائد البنكيّة من المعاملات الربويّة المحرّمة أو ليست معاملات ربويّة أساساً

(خروج حكمي أو موضوعي) فلا إشكال عنده من الأساس في مسألتكم، فمثلاً الشيخ يوسف الصانعي الذي يرى أنّ الفوائد التي يأخذها البنك على القروض الاستثمارية التي يقدّمها (دون القروض الاستهلاكيّة) حلال، وليست من الربا المحرّم.. من الطبيعي له أن يجيز كلّ الأعمال المتصلة بهذه الفوائد البنكيّة؛ لأنّها عنده ليست من الربا الذي حرّمه القرآن والسنّة.

كما أنّه لو اختار فقيهٌ في قراءة علم ـ اقتصادية أنّ ظاهرة الفوائد البنكيّة مختلفة في هويّتها وحقيقتها وجوهرها عن ظاهرة الربا في العصور السابقة، وأنّ هاتين ظاهرتان متمايزتان بحيث يُدّعَى أنّ ظاهرة الفوائد البنكيّة هي ظاهرة ااقتصاديّة حديثة في حياة البشر، وهي غير الربا الذي تعامل به الناس عبر العصور، فمن يرى هذا الرأي ـ من أمثال الخبير الاقتصادي الإيراني المعروف الدكتور موسى غني نجاد ـ من الطبيعي له أن يرى الفوائد البنكية حلالاً برمّتها، ولا مانع لديه من العمل في أيّ قسم أو وظيفة بنكيّة تتصل بها.

هذه صورة موجزة جداً ومشهد مختصر حول الموضوع، وعلى كلّ إنسان أن يتبع اجتهاده أو تقليده في هذه القضايا.

٦٠٢ . العيد بين التقليد وإعلان المفتي ودار الإفتاء في بلد المسكن

✍ السؤال: من فضلك أنا من تونس، والمفتي هنا أعلن يوم الاثنين يوم عيد الفطر، لكنّ بعض الإخوة الموالين صاموا يوم الاثنين وأفطروا يوم الثلاثاء، اقتداء بالمراجع الكرام في الشرق. هل لهم الحقّ في ذلك؟ إذا تسمح تشرح لي المسألة.

● إذا كان المفتي في مفروض سؤالكم قد أعلن العيد استناداً إلى شهادات

وبيّنات بالرؤية في بلدكم، بحيث كانت الرؤية ممكنةً عندكم وتمّت البيّنة على ذلك، ففي هذه الحال يفتي الفقهاء بالعيد عندكم حتى لو لم يعلنوا بأنفسهم العيد في بلاد المشرق كالعراق وباكستان والسعوديّة ولبنان وقطر؛ لأنّ العبرة برؤية الهلال، والمفروض أنّه قد رؤي عندكم، وأنتم تثقون بإعلان المفتي للعيد استناداً إلى ذلك لا إلى شيء آخر، فليس معيار صيام الصائمين وإفطارهم هو ما يعلنه المرجع أو مكتبه الخاصّ كما قلنا مراراً، بل العبرة بالمعيار الفقهي الذي اختاره المرجع في رسالته العمليّة، فإذا تحقّق هذا المعيار عندكم أفطرتم العيدَ وصام هو في بلاد الشرق اليوم الأخير من شهر رمضان.

نعم، لو انعكست الصورة، بحيث كان المراجع الكرام يسكنون في بلادٍ هي بالنسبة لبلدكم غربيّةً وأنتم بالنسبة إليها في الشرق، واستهلّ الناس عندهم ولم تتمّ رؤية الهلال وادُّعيت الرؤية عندكم، فبعض الفقهاء يتحفّظ عن إعلان العيد في بعض الحالات هنا؛ إذ لو رؤي عندكم في بلاد الشرق لرؤي عندهم في بلاد الغرب، والمفروض أنّهم استهلّوا وكان الجوّ غير غائم والرؤية أكثر إمكاناً، ومع ذلك لم يُرَ عندهم، فهذا يحقّق معارضة حكميّة لشهاداتكم في بلاد الشرق عند بعض الفقهاء، ويمنع عن إعلان العيد في كلا البلدين ويسقط حجيّة البينات التي ادّعت الرؤية في بلاد الشرق، إذ كيف رؤي في بلاد الشرق ولم يُر في بلاد الغرب؟! هذا كلّه بصرف النظر عن بعض التفاصيل المتصلة بموقع البلد في شمال أو جنوب الكرة الأرضيّة أو بغير ذلك.

أمّا إذا كان إعلان المفتي للعيد على أسس ومعايير يؤمن هو بها ويتبنّاها دار الإفتاء معه، لكنّ هذه الأسس والمعايير لا يوافق عليها المرجع الذي تقلّدونه، ففي هذه الحال لا مجال للحكم بالعيد عندكم حتى لو أعلنت الدولة العيد

رسميّاً. والكثير من الفقهاء لا يعيرون أهميّةً لمسألة الأقطار والبلدان في الأعياد، فليس عيد كلّ قطر أو بلد ـ بحسب التقسيم المعاصر للبلدان الإسلاميّة ـ هو بيد مفتي تلك الدولة، بحيث يرجع الناس إليه مطلقاً في هذا الموضوع، فبعض النظريات الفقهية وإن كانت تلتئم بعض الشيء مع هذا الأمر، لكنّ الفضاء الفقهي ـ إلى اليوم ـ لا يقوم في قضية العيد على ثقافة من هذا النوع أبداً.

٦٠٣ . القطع أو الاطمئنان بغير فتوى المرجع

السؤال: ماذا لو قطع الإنسان أو اطمأنّ بغير فتوى مرجعه؟ هل يقلّده أم يعمل بما اطمأنّ به أم ماذا؟

● إذا تحقّق العلم أو الاطمئنان بحكمٍ شرعي، يُعمل بهذا العلم ولو كان ذلك على خلاف فتوى المرجع الديني الذي يرجع إليه الإنسان، هذا على مقتضى القاعدة، **لكن ينبغي الانتباه إلى ثلاثة أمور:**

أ ـ هل حصل قطع ويقين بخلاف فتوى المرجع فعلاً أم أنّ كلّ ما حصل هو استبعاد أو استنكاف أو استغراب هذه الفتوى؟ ففي كثير من الأحيان يحصل أن يعيش الإنسان حالة استبعاد فتوى معينة، لكنّ ذلك لا يكون بمعنى العلم بقدر ما هو بمعنى استنكاف النفس عن التصديق بهذه الفتوى ونسبتها للشرع، فقد نكون تربّينا في مناخ معيّن فحصلت المفاجأة من هذه الفتوى التي لم نألف نماذجها من قبل؛ لأنّنا لسنا مطّلعين ومستوعبين للقضايا الفقهيّة وتفريعاتها وأوجهها ونماذجها، فأخذنا من المسجد صورةً عن الإسلام، ثم بعد ذلك فوجئنا بهذه الفتوى التي تبتعد كلّ البعد عن تلك الصورة التي عشناها ردحاً طويلاً من الزمن، فيحصل استبعاد واستنكاف يوهمُنا أنّه علمٌ واطمئنان، وليس

إلا مجرّد ردّ فعل استغرابي تجاه هذه الفتوى، لاسيما بعض الفتاوى التي تكون في القضايا الاجتماعيّة وقضايا الحقوق.

يجب التنبّه لهذا الموضوع قبل أن نستعجل العلم، فإذا تنبّهنا له، ومع ذلك حصل لنا العلم بعكس ما عند فتوى المرجع، فهناك نعمل برأينا وما قطعنا به. وهناك ندرك أنّنا على يقين علمي وليس على رفض نفسي يوهمنا أنّنا على يقين معرفي عقلي، فليلاحظ جيداً.

ب ـ هل اليقين الذي حصل عليه الإنسان موضوعيٌّ له مبرّرات معقولة أم أنّه يقين ذاتي استعجالي لم ينشأ من دراسة متأنيّة للموضوع؟ فبعض الناس ـ ونظراً لتراجع هيبة الفقه والفقهاء وتجربتهم في الحياة العامّة عند بعض الأوساط ـ يحصل أن يستعجل نقد فتوى؛ لأنّه لم يعد يشعر أنّ الفتاوى تقف خلفها اجتهادات معمّقة، حيث فَقَدَ الثقة بها وبمبرّراتها، وفي هذه الحال التي يعيشها العديد من المطّلعين والمثقفين نجد أنّ هذا الشخص عندما يواجه فتوى ليست على مزاجه الفكري العام سرعان ما يقطع ببطلانها، لا لأنه قام بدراسة لجوانب الموضوع أو راجع النصوص، بل لأنه فَقَدَ الثقة بهذا الفقه، فأصبح يُسرع في اتهامه والتجرّؤ عليه.

فإذا أحرز الإنسان من نفسه أنّ يقينه الذي حصل له لم يكن يعاني من مثل هذه المشكلة بحيث كانت عنده المكنة للوصول الموضوعي لهذا الاستنتاج الذي وصل إليه بالعلم واليقين كما يقول، فلا بأس بالعمل بما توصّل إليه. ولا أعني بذلك أنّه يجب أن يكون حوزويّاً ليكون يقينه موضوعيّاً، فبعض الموضوعات لا تحتاج لأن يكون الإنسان قد درس في الحوزة ثلاثين سنة ليتوصّل إليها، فقد يحصل أن تجد بعض المتابعين يمكنه التوصّل إلى نتائج في بعض الملفّات الفقهيّة

بحيث يحصل له علم ببطلان فتوى المرجع.

ج ـ هل حصل علمٌ بعكس فتوى المرجع أم في الحقيقة حصل شك بصحّة وسلامة فتوى المرجع؟ هناك حالتان يجب التمييز بينهما، ففقدان الثقة بفتوى المرجع الفلانية شيء وحصول العلم بعدمها شيء آخر، يجب الانتباه لهذا الأمر، فكثيراً ما نشعر بفقدان الوثوق بهذا الاستنتاج الذي وصل إليه المرجع، لكن لا يحصل لنا في واقع الأمر علم بالبطلان، بل يصبح استنتاج المرجع مرجوحاً لا معلومَ العدم، وبعض الناس يخلط بين هذه العناوين، فلو حصل العلم بعكس الفتوى عمل بعلمه ضمن الشرطين المتقدّمين، أمّا مجرّد (تزعزع) الوثوق بهذه الفتوى فهذا لا يوجب سقوط حجيّتها عند مشهور الفقهاء.

لكنّ بعض العلماء يرى أنّ التقليد خاصّ بحال حصول الوثوق باستنتاجات هذا المرجع والركون إلى اجتهاداته وخبرويّته، تماماً كما نرجع للطبيب، فإذا لم نثق باجتهاداته الطبيّة ودَخَلَنَا الريبُ منها، فلا يرى العقلاء حجيةً لقوله، بل حجيّة قول أهل الخبرة مشروطة بحصول الوثوق في أثناء الرجوع إليه، فبناء على هذا القول لو فُقِدَ الوثوق بفتوى المرجع ـ ولو لم يحصل علمٌ ببطلانها ـ وتحقّقَ الشرطان المتقدّمان لم تعد الفتوى حجّةً على الشخص المقلّد نفسه، نعم على رأي المشهور تبقى حجّة ويلزمه العمل بها ولو لم يحصل له الوثوق بالأداء الاجتهادي للمرجع.

هذه بعض الصور التي اُلفت النظر إليها للتنبّه في هذه الأمور، والمجال مفتوح لبعض الإضافات التي لا يسمح بها المقام خوف الإطالة.

٦٠٤ . على من تجب نفقة الأولاد مع موت الأب؟

السؤال: على من تجب نفقة الأولاد بعد موت أبيهم ولم يترك لهم إرثاً والوالدة

معسرة؟ وهل على الأعمام شيء؟

● إذا توفّي الوالد ولم يكن الأولاد يملكون شيئاً كانت النفقة على والد الأب، فإن لم يكن حيّاً ـ ولا أحد من سلسلة الآباء ـ فقد اختلف الفقهاء على أقوال أبرزها اثنان:

فبعضهم قال بأنّه لا يجب على أحد من الأقارب النفقة على هؤلاء الأولاد من حيث القرابة التي بينهم، بما في ذلك الأعمام والأخوال، بل حتى الأم؛ إذ لا يجب على الأم النفقة على أولادها أساساً.

فيما ذهب بعض آخر من الفقهاء ـ بل نُسب إلى المشهور ـ إلى أنّ وجوب النفقة يثبت على الأم مع فقدان الآباء، فإن توفّيت أو أعسرت فعلى والدها ووالدتها، وتشاركهما أمّ الأب أيضاً في النفقة. ووفقاً للرأي الثاني فإنّ نظام النفقات على الأولاد تكون فيه سلسلة الآباء مقدّمة في الوجوب على سلسلة الأمهات، فيجب على الأب، ثم الجد، ثم أب الجد، فإن فقد الآباء كلّهم انتقل الوجوب إلى الأم وهكذا.

وعلى كلّ التقادير، فإنّ وجوب النفقة لا يشمل غير الأصول والفروع، مثل الأخوال والأعمام، فهؤلاء لا تجب عليهم نفقة أولاد أخواتهم أو إخوانهم، وإن أفتى بعض الفقهاء باستحباب ذلك. وطبعاً هذا من حيث حكم النفقة، وإلا فقد يجب بعنوان آخر غير عنوان نفقة الأقارب.

٦٠٥ . تقدير النفقة الواجبة على الرجل للزوجة والأطفال

السؤال: ١ ـ كم مقدار نفقة كلّ طفل والزوجة إذا كان راتب الزوج ١٣ ألف ريال سعودي، وعدد الأطفال ٢، وزوجة واحدة، فكم النفقة الشهريّة مع

الأكل؟ أنا متزوّجة منذ ثمان سنوات، ولأنّي موظّفة زوجي فقط يطعمني، ولا يشتري لي أيّ لباس، حتى في بعض الأعياد، فهو يطعمني فقط، إضافة إلى السكن، والحمد لله لي هديّة في كلّ سنة. لكن لا يوفّر لي لباساً ولا مالاً في يديّ، وخادمتي من عندي، ومشاوير السائقين من عندي، وفواتير هاتفي النقّال من عندي، وأيضاً كلّ أثاثٍ في المنزل فأنا من أغيّر إذا أحببت وعلى حسابي، فما هو الحكم في هذه الحال؟ وهل تكفي هذه النفقة؟ أرجو الجواب مع الأدلّة، علماً أنّني مقلّدة للسيد السيستاني.

٢ ـ أردت أن أعرف مقدار النفقة الشرعيّة لكلّ طفل؟

● يفتي الفقهاء في العادة أنّ النفقة تشمل كلّ ما تحتاج إليه المرأة في قوام حياتها، يقول السيد السيستاني: (لا تقدير للنفقة شرعاً، بل الضابط القيام بما تحتاج إليه الزوجة في معيشتها، من الطعام والإدام والكسوة والفراش والغطاء والمسكن والخدم وآلات التدفئة والتبريد والأثاث المنزليّة وغير ذلك مما يليق بشأنها بالقياس إلى زوجها، ومن الواضح اختلاف ذلك نوعاً وكمّاً وكيفاً بحسب اختلاف الأمكنة والأزمنة والحالات والأعراف والتقاليد اختلافاً فاحشاً. فبالنسبة إلى المسكن مثلًا ربّما يناسبها كوخ أو بيت شعر في الريف أو البادية، وربّما لا بدّ لها من دار أو شقة أو حجرة منفردة المرافق في المدينة، وكذا بالنسبة إلى الألبسة ربّما تكفيها ثياب بدنها من غير حاجة إلى ثياب أخرى، وربّما لا بدّ من الزيادة عليها بثياب التجمّل والزينة، نعم ما تعارف عند بعض النساء من تكثير الألبسة النفيسة خارجٌ عن النفقة الواجبة، فضلًا عما تعارف عند جمع منهنّ من لبس بعض الألبسة مرّةً أو مرّتين في بعض المناسبات، ثم استبداله بآخر مختلف عنه نوعاً أو هيئة في المناسبات الأُخرى. (و) من النفقة الواجبة على الزوج أجرة

الحمّام عند حاجة الزوجة إليه، سواء أكان للاغتسال أو للتنظيف إذا لم تتهيّأ لها مقدّمات الاستحمام في البيت أو كان ذلك عسيراً عليها لبردٍ أو غيره، كما أنّ منها مصاريف الولادة وأُجرة الطبيب والأدوية المتعارفة التي يكثر الاحتياج إليها عادة، بل لا يبعد أن يكون منها ما يصرف في سبيل علاج الأمراض الصعبة التي يتفق الابتلاء بها، وإن احتاج إلى بذل مال كثير ما لم يكن ذلك حرجيّاً على الزوج) (السيستاني، منهاج الصالحين ٣: ١٢٥ ـ ١٢٦).

فليست النفقة عند الفقهاء هي الأكل والشرب والسكن فقط، والمرأة ليست دابّةً توضع في اسطبل ليكون علفها وسكنها هو المطلوب، بل النفقة هي لحاجيات العيش الإنساني، وليس العيش الحيواني، فهي أعمّ من ذلك، ويجمعها عندهم عنوان العشرة بالمعروف بحسب حال المرأة وما يلزمها عرفاً، ولهذا استدلّ جمعٌ من الفقهاء هنا بالآيات القرآنية الآمرة بالعشرة بالمعروف والإمساك بالمعروف.

نعم، هناك أمور لا يفرضها الشرع على الزوج، مثل أداء ديون الزوجة أو مصاريفها الواجبة عليها لأهلها لو كانوا فقراء مثلاً، وكذلك نفقات حجّها أو زياراتها المستحبة للعتبات المشرّفة، أو كفاراتها وعوض جناياتها، وغير ذلك.

والفقهاء لا يفرّقون في النفقة بين يُسر الزوجة وفقرها، فحتى لو كانت ميسورةً ماليّاً يلزم الزوج النفقة، هذه هي قناعتهم، كلّ ذلك بحسب حال الزوجة عندهم ومستواها الاجتماعي وانتمائها المدني أو الريفي أو غير ذلك، ممّا يسمونه بالشأن، على أنّه يحسن أن تراعي الزوجة وضع زوجها المادّي فلا تثقل عليه، بل تحمل معه هموم العيش والحياة، ليكونا مصداقاً للمودّة والرحمة، وفقاً لما جاء في القرآن الكريم.

من هنا، لا يمكن لأحد أن يعيّن مبلغاً مالياً للنفقة، لأنّها قضايا متحرّكة، تختلف باختلاف الأعراف والأمكنة والأحوال والظروف والمستويات والأزمان، كما أشار السيد السيستاني في رسالته آنفاً، نعم لو حصل ترافع إلى القاضي فيمكن له بالنسبة لنفقة الزوجة ـ وكذا نفقة الأولاد ـ أن يعيّن، بما يراه صحيحاً، مبلغاً مالياً محدّداً ورقميّاً، ويكون الإلزام به قضائيّاً، كما في حالات الطلاق وتعيين نفقة الأولاد على الزوج وهم في حضانة أمّهم.

بل إنّ نفقة الزوجة تمتاز عن نفقة الأقارب عند مشهور الفقهاء، إذ لو لم يدفعها الزوج تبقى ديناً في ذمّته لها، ولها أن تأخذه من تركته لو توفّي كسائر الديون قبل تقسيم التركة، فلو قصّر في النفقة لعامٍ مثلاً فإنّ المبلغ الذي كان يجب عليه أن يعطيها إيّاه خلال هذا العام يبقى ديناً في ذمّته ويجب عليه سداده ولو بعد ذلك، وبإمكان الزوجة أن تترافع إلى الحاكم الشرعي في ذلك لأخذ هذا المبلغ المستحقّ لها، إضافةً إلى النفقة الحاضرة لو كانت ما تزال زوجةً له. كما تمتاز بفارقٍ آخر عند كثيرين وهو أنّ نفقة الزوجة تُقَدَّم على نفقة أقارب الزوج، فلو كان والده فقيراً ولم يكن يملك إلا مقدار نفقة شخصٍ واحد (غير نفسه طبعاً)، قدّمت نفقة الزوجة على نفقة والده.

هذه هي المعايير عند الفقهاء في هذا الموضوع، وأمّا تعيين المبالغ بطريقة رقميّة فيحتاج لتطبيق المعايير على الواقع من قبل من يعرف الملابسات والمصاديق والظروف، وإلا فيمكن أن يُرجع للمحكمة الشرعية للتعيين القضائي الملزم على مستوى الأرقام.

٦٠٦ ـ منشأ اختلاف الفقهاء في مسألة مقاربة الزوجة دبراً

السؤال: ما هو منشأ اختلاف الفقهاء حول مسألة نكاح المرأة من الدبر؟

أرجو الردّ، مع الاعتذار.

● اختلف الفقهاء في هذه المسألة على أقوالٍ أبرزها: الجواز مطلقاً (وبعضهم مع كراهة)، والحرمة مطلقاً، والجواز بشرط إذن الزوجة.

ومنشأ الاختلاف هو:

أ ـ فهمهم لبعض النصوص القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿**نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ واتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينِ**﴾ (البقرة: ٢٢٣)، حيث فهم منها بعض الفقهاء جواز المقاربة من أيّ موضعٍ شاء الرجل، وناقش آخرون في هذا الفهم على أساس مناقشات تفصيليّة في دلالة كلمة (أنّى) في اللغة العربية، وأنّ المناسب للسياق هو الإشارة إلى الزمان لا الموضع، أي فأتوا نساءكم في أيّ زمان شئتم عدا الحيض الذي ذكرته الآية السابقة، بل بعض الفقهاء فهم من الآية السابقة أنّ الله أذن بالمقاربة في موضع محدّد، وليس إلا الموضع المعروف، والآية السابقة هي: ﴿**وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ**﴾ (البقرة: ٢٢٢)، فإنّ الأمر بالإتيان من حيث أمرنا الله معناه أنّ هناك موضعاً محدّداً شرّع للناس المقاربة فيه. وهذا الفهم خضع أيضاً لمناقشات عديدة.

ب ـ موقفهم من الروايات من حيث سندها ودلالتها، بل وجود تعارض بين الروايات، وقد اختلفوا في أيّ من هذه الروايات المتعارضة ينبغي الأخذ به، ففي خبر عَبْدِ اللهَّ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهَّ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْمَرْأَةَ فِي دُبُرِهَا. قَالَ: «لَا بَأْسَ إِذَا رَضِيَتْ..» (تهذيب الأحكام ٧: ٤١٤)، فهذا الخبر فيه قيد رضاها.

وفي خبر صفوان بن يحيى، قال: قُلْتُ لِلرِّضَا عليه السلام: إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ أَمَرَنِي أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ هَابَكَ وَاسْتَحْيَا مِنْكَ أَنْ يَسْأَلَكَ. قَالَ: «وَمَا هِيَ؟» قُلْتُ: الرَّجُلُ يَأْتِي امْرَأَتَهُ فِي دُبُرِهَا. قَالَ: «ذَلِكَ لَهُ». قَالَ: قُلْتُ لَهُ: فَأَنْتَ تَفْعَلُ؟ قَالَ: «إِنَّا لَا نَفْعَلُ ذَلِكَ» (الكافي ٥: ٥٤٠)، حيث فهم بعضهم منها أنّ ظاهر إطلاقها أنّه حقّ له ولو لم تأذن.

وفي النبوي قال رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم: «مَحَاشُّ نِسَاءِ أُمَّتِي عَلَى رِجَالِ أُمَّتِي حَرَامٌ» (كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٦٨).

ولعلّ من أجود الآراء هنا ـ بعد الفراغ عن التحريم لو كان وطء الدبر موجباً لضرر الزوجة أو الزوج ـ هو رأي كلّ من السيد علي السيستاني حفظه الله (منهاج الصالحين ١: ٨٣) والشيخ فاضل اللنكراني رحمه الله (الأحكام الواضحة: ٥٥)، حيث يرى كلّ منهما أنّه مع رضاها يجوز ذلك على كراهة، وأمّا مع عدم رضاها فالأحوط وجوباً تركه. ولو ضممنا إليه رأي السيد محمد حسين فضل الله في أنّ المطلوب من المرأة الاستجابة للرجل في الاستمتاعات المتعارفة، فلا يجب عليها الاستجابة في مثل وطء الدبر عندما يكون أمراً غير متعارف (فقه الشريعة ٣: ٥٠٣)، لو ضممنا إليه وجهة النظر هذه يصبح الاحتياط الوجوبي الذي طرحه السيد السيستاني والشيخ اللنكراني قويّاً أكثر.

هذه نظرة موجزة للغاية حول المشهد القائم بينهم في هذه القضيّة، وعلى كلّ مكلّف العمل بوظيفته الشرعيّة وفقاً لاجتهاده أو تقليده.

٦٠٧ . كيف نواجه الوسواس القهري المستحكم؟

السؤال: إحدى المؤمنات من معارفنا مقيمة في بريطانيا، وقد اكتشفت وجود

فئران في المنزل الذي تقيم فيه، ولاحظت وجود براز هنا وهناك من مخلّفات تلك الفئران، وتعيش هاجساً بخصوص طهارة المكان، وهي بالأساس تعاني من الوسواس القهري منذ عشرين سنة وربما أكثر. ما الحكم الفقهي المناسب لحالتها بحيث تطمئن لطهارة المكان وتسير حياتها بشكل واقعي ومقبول؟ ما القدر الكافي في تطهير المكان لمن في وضعها؟ وما القدر المنهيّ عنه من الاحتياطات المذمومة التي عادةً ما يتّخذها الذين يعانون من مقدّمات الوسواس القهري، بل يعانون منه بشكل مزمن منذ مدّة طويلة كما في حالتها الشخصيّة؟

● يحكم بطهارة المكان إلا في الموضع الذي يكون فيه بول أو غائط من الفأرة، وندرك ذلك بنحو العلم أو الحجّة الشرعيّة، وهنا يكون التطهير برفع عين النجاسة وتطهير المكان مرّة بالماء الكثير ومرّتين بالقليل. ويبنى على الطهارة فيما عدا ذلك.

وأمّا حالة الوسواس التي يعاني منها بعض الناس فيجب علاجها من خارج الفقه أيضاً، **وذلك أنّ علاج هذه الحالات التي تصاحب الموضوعات الدينية والشرعية يكون عبر سبيلين مجتمعين:**

أ ـ السبيل الديني، وهو رفع مستوى الوعي الديني بحيث يكتشف الذي يعاني من الوسواس أنّ الدين لا يريد هذا كلّه، فنطلعه على قواعد التسهيل في الشريعة الإسلاميّة مثل قاعدة الطهارة والاستصحاب (في بعض موارده) وكثير الشك وحكم الوسواسي والبراءة وغير ذلك، ونعلمه أنّ الله سهّل على عباده، وأنّه يمكنه أن يعمل بقواعد التسهيل هذه، والتي تغطّي مساحات واسعة من الفقه الإسلامي، وهنا يأتي دور العلماء والمبلّغين والدعاة والخطباء والمدرّسين في تقديم صورة متوازنة للشريعة، بدل خلق فضاء متشدّد يدفع بالإنسان إلى مزيد

من القلق وهو يمارس الفرائض الدينية. إنّ الاحتياطات التي تؤدّي بالإنسان إلى الوسواس وارتباك الحياة هي احتياطات نعلم من الشريعة أنّها مرفوضة أو على الأقل غير مرحّب لها.

ب ـ **السبيل النفسي**، وإنني أقترح هنا مراجعة مختصّين في علم النفس والذهاب إلى عيادات الأطبّاء النفسيّين الموثوقين، وعدم الحياء من هذا الأمر، لاسيما في الحالات التي يكون فيها الوسواس القهري متجذراً مستحكماً قديماً ومتفشياً في حياة هذا الإنسان، فعلماء النفس مختصّون بهذا، وثقافتنا العربية التي ترى من العيب الذهاب إلى الأطباء النفسيين؛ لأنّها تفهم المرض النفسي على أنّه جنون، والمريض النفسي على أنّه مجنون، مع أنّه لا يكاد أحدٌ منّا يسلم من مرض نفسي غالباً.. هذه الثقافة العربيّة هي ثقافة وهميّة غير واقعيّة ولا متواضعة.

إنّ حلّ هذه المشاكل يكون بتعاضد الثقافة الدينية مع الثقافة العلميّة للوصول إلى صيغة تحرّر الإنسان من هذه الأزمات التي قد يكون منشؤها الوعي المغلوط للمسائل الدينية والشرعية، وقد يكون منشؤها من مكان آخر في حياته أو طفولته، وتمّ إسقاطها النفسي على المجال الديني كما على مجالاتٍ أخر.

٦٠٨ . حكم الوشم في الجلد للرجال والنساء

السؤال: ما هو رأي سماحتكم بالوشم، حيث انتشر مؤخّراً الوشم على الجلد بآلة خاصّة لهذا الغرض؟

● الوشم ـ بمعنى الوخز بالأبر ونحوها لإدخال مادّة معينة تحت الجلد بحيث تبقى وتظهر من فوق الجلد وإن كانت هي تحته، إمّا لغرض لهوي أو جمالي أو موضة سائدة أو لإخفاء حروقٍ ونحوها ـ جائزٌ في حدّ نفسه، للرجال

والنساء. نعم قد تكون فيه مشكلة تدليس لو قامت به النساء قبل الزواج بقصد الظهور غير الواقعي أمام الرجل الخاطب، كما أنّ إظهار المرأة للوشم الذي يشكّل زينةً أمام الأجنبي فيه مشكلة أخرى كما هو واضح.

وقد وردت روايات آحادية بطرق الشيعة والسنّة وهي قليلة العدد وبعضها ضعيف السند (وما في مصادر الإماميّة ضعيف السند) في ذمّ الوشم للنساء ولعن المرأة الواشمة والمستوشمة، وهي لو ثبتت يُفهم منها أو يتيقّن من ظهورها ـ بقرينة سائر الروايات ـ أنّه الوشم الذي يكون بقصد التبرّج أمام الأجنبي أو بقصد التدليس، لا الوشم في حدّ نفسه، لاسيما وأنّ الوشم قديماً وبين العرب كان في الغالب للوجه واليدين ونحوها مما يظهر عادةً للأجانب، فلا يحرز الإطلاق هنا، مع احتمال انصراف اللفظ للحالة الغالبة، خاصّة مع بنائنا على كون القرينة التاريخية لها تأثير في الإطلاق كما حقّقناه مفصّلاً في كتاب (حجية السنة في الفكر الإسلامي) في فصل الحديث عن تاريخيّة السنة، ولهذا نجد أنّ كلمات قدامى فقهاء أهل السنة ورد فيها الإشارة إلى الوجه واليدين؛ لغلبة الوشم في هذه الأعضاء الظاهرة للغير عادةً.

وهذا الوشم ما دام تحت الجلد لا يشكّل حاجباً في الوضوء والغسل مهما كان كثيراً، بل لو كان الإنسان على وضوء جاز له الوشم بأسماء الجلالة وأسماء الأنبياء أيضاً، وإن احتاط في ذلك مطلقاً مثل السيد محمد رضا الكلبايكاني، والاحتياط حسنٌ وله وجهٌ.

ويبدو من أنواع الوشم مؤخراً ما يتعارف اليوم عند النساء وبعض الرجال (التاتو)، فإذا كان ضمن القيدين المذكورين ـ ترك الغش والتدليس، وترك التبرّج بزينة في مواقع الظهور أمام الأجانب ـ فهو جائز، كما أنّه إذا كان تحت

الجلد لا يوجب بطلان الوضوء أو الغسل، نعم ما كان منه فوق الجلد بحيث يشكّل حاجباً عن وصول الماء إلى البشرة فهو ممنوع، ويلزم رفعه مع الإمكان، ضمن البيان الذي سبق أن ذكرناه في مسألة الحاجب في الطهارة.

هذا على المستوى الفقهي، أما على المستوى الاجتماعي والسلوكي، فالوشم مثل أيّ ظاهرة يمارسها الناس في أجسامهم ينبغي أن تخضع للعقلانية والأخلاقيّة في التعامل معها، فليس كلّ (موضة) تظهر، علينا اللهث وراءها، لاسيما لو كان في هذا الأمر صرف المال الكثير أو إيجاب ضرر الجسم في بعض الحالات، كما ومن الضروري أن يكون ما يشم الإنسان به نفسه ممّا يحمل أخلاقيّة الإنسان وتديّنه وانضباطه الشرعي والاجتماعي، فلا يضع وشماً بشكل امرأة عارية أو رجلٍ عارٍ أو بكلام بذيء أو غير أخلاقي أو يخدش الحياء العام أو نحو ذلك، كما يفعل بعض الناس، بحيث يُظهره للآخرين عادةً. ما عدا ما يكون جائزاً بين الرجل وزوجته، كما فيما تضعه بعض النسوة لأزواجهنّ وبعضه يكون مؤقّتاً.

٦٠٩ ـ المكياج وحكمه بالنسبة للوضوء والغسل والسجود

السؤال: أنا استخدم مكياجاً وما يحتويه من كريمات توضع على البشرة، وأحتار في أمر الوضوء معها، وتسبّب لي حرجاً وقلقاً واحتياطاً في مراعاة إزالتها. فهل يمكن لي الوضوء بالمكياج؟ وبماذا تنصحوني فيما يتعلّق بقلقي ولجوئي للاحتياطات التي تسبّب لي شعوراً سلبياً وشعوراً بالتعقيد؟ وبشكل عام متى يكون وضع الكريمات حاجزاً ويكون سبباً في عدم صحّة الوضوء؟

● يفتي الفقهاء بأنّ كلّ ما يكون مانعاً عن وصول الماء إلى البشرة في الوضوء

أو الغسل يلزم إزالته ليحكم بصحّة الوضوء أو الغسل. وهذه المستحضرات أو المكياج أو نحو ذلك إذا كانت بحيث تمنع وصول الماء إلى موضعه في الغسل والوضوء فيجب إزالتها. وإذا شُكّ في كونها تمنع أم لا، فالمعروف بينهم لزوم إزالتها لتحصيل اليقين بوصول الماء إلى البشرة بهدف الوصول إلى يقين بفراغ الذمّة عن الوضوء أو الغسل.

ولا يمكنني أن أميّز الآن ما هو الحاجب وما هو غيره، فهذا الأمر يحتاج أن يقوم المكلّف بنفسه بالنظر في نوعيّة المواد الموضوعة وكمّيتها من حيث حجبها وصول الماء إلى البشرة أم لا.

بل إنّ هذا الحاجب لو كان في الجبهة مثلاً وكان بحيث يمنع عن اتصال الجبهة بموضع السجود ويشكّل جرماً حائلاً بينهما، فإنّ الكثير وربما جميع الفقهاء يحكمون بعدم صحّة السجود حينئذٍ؛ لاشتراط التماسّ المباشر بين الجبهة والأرض في السجود على خلاف سائر مواضع السجود كالركبتين واليدين، فإنّه لو فصل بينها وبين الأرض ملابس المصلّي مثلاً فلا يضرّ. لهذا يُستحسن أن تتوضّأ المرأةُ قبل وضع المكياج ـ كما هي حالة العروس مثلاً ـ بحيث تحافظ على وضوئها للصلاة، لكن عليها الانتباه أثناء الصلاة لمسألة السجود.

هذا هو المعروف بين الفقهاء في الفتوى في مثل هذه الحالات، وعلى كلّ إنسان أن يرجع إلى من يقلّد.

هذا، وقد سبق لي أن ذكرت وجهة نظري في مسألة الحاجب في أسئلة سابقة، وأمّا اشتراط المماسّة في السجود فإن كان في مقابل وضع مثل العمامة أو اللباس أو نحو ذلك لم يصحّ، لأنّه لا يصدق عليه السجود على الأرض مما يجوز السجود عليه، بل المسجود عليه هو اللباس، فضلاً عن ورود بعض الروايات المعتبرة في

ذلك، وأمّا إذا كان مثل الحبر أو المكياج أو نحو ذلك، فلم يظهر لي بوضوح وجود مشكلة في ذلك إذا أردنا أن نفهم المسألة فهماً عرفيّاً، فلا يقال عرفاً بأنّها سجدت على المكياج، ليكون ذلك سبباً في خلق مشكلة في المسجود عليه. والظاهر من النصوص أنّها ناظرة لحالة وجود مشكلة في المسجود عليه لا لاشتراط المباشرة في السجود، ومن هنا يلزم التفصيل في القضيّة بين صدق عنوان كون المسجود عليه ممّا لا يصحّ السجود عليه، وبين مطلق الحاجب ولو كان مثل الحبر أو المكياج على الجبهة؛ لعدم صدق السجود على المكياج عرفاً، بل يقال: سجدت على التراب، فليتأمّل، فالمسألة في مثل المكياج احتياطيّة عندي، والعلم عند الله.

٦١٠ . حكم الصلاة خلف من لا يقرأ بالعربيّة بشكل صحيح

السؤال: أنا شخصٌ من البحرين، وقد قدمت لزيارة الإمام أبي الحسن علي بن موسى الرضا بمشهد المقدّسة، وقد وجدت كلّ من صلّيت خلفهم من أئمّة الجماعة في الصحون المختلفة يلحنون في قراءة الفاتحة أو السورة، فضلاً عن الأذكار الأخرى، فهل يجوز الائتمام بمثل هؤلاء من بداية الصلاة؟ والصلاة فرادى قد تكون محرجةً لي، كما أنّني لا أريد تفويت صلاة الجماعة، فهل توجد حلول؟ علماً انّني من مقلّدي سماحة السيد فضل الله.

● إنّ الفقهاء ـ بمن فيهم السيد فضل الله ـ يشترطون في إمام الجماعة أن يكون صحيح القراءة للفاتحة والسورة، فلا يجوز الائتمام به في الركعتين الأولى والثانية، وبعضهم عمّم ذلك حتى للركعات الأخيرة، ولم أجد ـ بعد المراجعة السريعة ـ فقيهاً معاصراً يفتي بجواز الائتمام، عدا الشيخ يوسف الصانعي، وفقاً لما في

تعليقته على (تحرير الوسيلة ١: ٣٣٥، التعليقة رقم٢)، وإن كان وافق المشهور في فتواهم في رسالته العمليّة (مصباح المقلّدين: ٢٠٤). وقد كان مال للقول بالجواز أيضاً المحقّق العراقي في تعليقته على العروة الوثقى، وهو منسوب ـ في بعض صوره ـ إلى بعض المتقدّمين مثل الشيخ الطوسي في كتاب المبسوط، وبعض العلماء يحتاطون وجوباً ولا يفتون مثل السيد محسن الحكيم في خصوص تعليقته على العروة أيضاً، وقد كان ناقش في هذا الموضوع في بحثه الاستدلالي في مستمسك العروة بغير مناقشة.

٦١١ . حكم النظر إلى باطن فم المرأة الأجنبيّة

السؤال: هل يجوز النظر إلى باطن فم المرأة الأجنبيّة؟ وهل هو ممّا يُعفى عنه ويحسب مع الوجه واليدين فيجوز النظر إليه أم لا؟ فهذه مسألة ابتلائيّة حيث إنّ المحادثة مع أيّ امرأة يصاحبها عادةً النظرُ إلى باطن فمها؟

● يرى بعض الفقهاء أنّ المستثنى ممّا يجوز النظر إليه من المرأة الأجنبيّة هو ما ظهر منها، وباطن الفم ليس مشمولاً لذلك، ولهذا كان السيد الخوئي يحتاط وجوباً في ذلك، ومثله الشيخ جواد التبريزي والشيخ محمد إسحاق الفياض، وربما لهذا أيضاً كان الشيخ التبريزي يتحفّظ على ذهاب المرأة عند طبيب الأسنان مع إمكان الذهاب إلى الطبيبة. بل المنسوب للسيد الخامنئي هو الاحتياط وجوباً في نظر المرأة إلى باطن فم الرجل الأجنبي أيضاً.

ولعلّ المستند في ذلك هو عدم صدق عنوان (ما ظهر منها) على باطن الفم، أو الشك في صدق هذا العنوان فيكون باطن الفم مشمولاً لعموم التحريم في المستثنى منه. وربما ـ على ذلك ـ يتوقّع احتمالاً أن يتحفّظ هؤلاء العلماء عن النظر

إلى وجه المرأة لو كان به جرح بحيث ظهر منه باطن الجلد، أو لو حلقت المرأة حاجبيها فظهر ما تحتهما (طبعاً في كلمات بعض الفقهاء بعض المداخلات على الاستدلال بآية الزينة على حرمة النظر إلى مواضعها من الجسد، وإنّما المراد بالزينة هو ما تتزيّن به المرأة خاصّة).

وقناعتي الشخصيّة هي الجواز، فأسنان المرأة ولسانها وباطن الفم ممّا يظهر عادةً ونوعاً عند الكلام يشمله عرفاً عنوان ما ظهر منها بناء على شمول الآية لمواضع الزينة ولعموم جسد المرأة، لاسيما مع عدم وجود تحريم شرعي للكلام مع المرأة، نعم النظر بشهوة غير جائز ولو لظاهر الوجه، والتفصيل بين باطن الفم وظاهره في هذه الأمور يبدو لي تدقيقاً غير عرفي، فمن يجيز الحديث مع المرأة والنظر إلى وجهها يُفهم منه عرفاً عدم التحفّظ على موضوع ظهور باطن الفم بالطريقة المتعارفة على الأقلّ، وإلا لبيّن ذلك أو لظهرت أسئلة في هذا المجال من المتشرّعة، وربما لما قلناه لم يفتِ مثل السيد الخوئي بالحرمة هنا، بل احتاط وجوباً فقط، ولعلّ مقصود المتحفّظين هنا خصوص ما لا يظهر عادةً عند الكلام فلا يشمل مثل الأسنان، والله العالم.

٦١٢ . الفقه، وعدم انسجامه مع روايات بطلان الصوم بالغيبة!

السؤال: ورد في بعض الأحاديث الشريفة أنّ الغيبة تبطل الصوم، فلماذا لا يفتي الفقهاء ببطلان الصوم مع الغيبة؟ أليس هذا تجاهلاً لنصوص صريحة واضحة؟ وهل يعتبر من اغتاب مفطراً أم أنّه ينقص من أجر صومه فقط؟

● وردت بعض الروايات القليلة جدّاً تفيد أنّ على الصائم ترك بعض الأعمال وأنّه لو أتى بها بطل صومه مثل الغيبة ومطلق الكذب حتى على غير الله

ورسوله، بل في بعض الأحاديث أنّها توجب نقض وضوئه أيضاً، والموقف من هذه الروايات اختلف بين العلماء في الجمع بين الفتاوى المعروفة في هذا الصدد وبين دلالة هذه النصوص، **وأبرز المحاولات التي تحلّ المشكلة هنا ما يلي:**

المحاولة الأولى: وهي محاولة اختارها جمعٌ من الفقهاء والمحدّثين، وتقول بأنّ المقصود من هذه الروايات ليس بطلان الصوم حقيقةً بما يوجب القضاء مثلاً، بل المراد نقض كمال الصوم، فكأنّها تريد أن تقول بأنّ الصوم الكامل لا يتحقّق مع الغيبة، ولا تريد أن تقول بأنّ الصوم أساساً لم يتحقّق من رأس، ويشهد لهذا الفهم التسالمُ والإجماع والاتفاق القويّ جدّاً بين جميع مذاهب المسلمين على عدم اعتبار هذه الأشياء من المفطرات، فيكون ذلك بمثابة شاهد وقرينة على أنّ المراد بنقض الوضوء أو إبطال الصوم هو نقض الكمال لا الحقيقة.

ولكنّ هذه المحاولة التي تعدّ من أبرز المحاولات هنا غير واضحة إذا لم نطوّر من طريقة الاستدلال، فإنّ طريقة البيان في هذه الأحاديث تشابه طريقة البيان في سائر الأحاديث الواردة في المفطرات، بل هي تشبه طريقة البيان الواردة في مفطّرية الكذب على الله ورسوله، فكيف قبلوا هناك بإفادتها المفطرية ولم يقبلوا هنا، مع أنّ التركيب واحد؟! وأمّا القول بأنّ التسالم هو الشاهد فهذا المقدار غير واضح، فلعلّ التسالم نشأ من عدم تحصيل القدماء الوثوق بصدور هذه الأحاديث، وهذا غير أنّ تسالمهم يشكّل قرينةً دلالية على تفسير النصّ، فما دام تسالمهم يرجع إلى جانب صدوري ـ ولو احتمالاً ـ فلا يصحّ اعتباره شاهداً في باب الدلالات، بل قد يكون منشأ التسالم أنّهم استوحوا من هذه الروايات أنّها بصدد بيان أمر أخلاقي أو كمالي، وفهمهم ليس بحجّة علينا. وسيأتي إن شاء الله أنّه من الممكن أنّهم يريدون شيئاً آخر قد نبيّنه بشكل مختلف فانتظر.

يُشار إلى أنّ بعض فقهاء أهل السنّة ذهب إلى مفطّرية الغيبة، فقد نقل النووي في (المجموع ٦: ٣٥٦) أنّ الإمام الأوزاعي قال ببطلان الصوم بالغيبة وأنّه يجب قضاؤه. كما نقل صاحب (مواهب الجليل ٣: ٣٧١) أنّ إفساد الصوم بالغيبة محكيٌّ عن سفيان وعن مجاهد.

المحاولة الثانية: وهي المحاولة التي تبدو لي وأرجّحها هنا، وتعدّ مكمّلاً لما تقدّم، وهي ترى أنّ ما يدلّ من هذه الروايات (وليس كلّها دالّ على البطلان بالغيبة، بل بعضها دالّ على التشديد على الصائم أن لا يغتاب ولا يشتم ولا يكذب.. وهذا غير بطلان الصوم بهذه الأمور).. إنّ ما يدلّ من هذه الروايات ـ على قلّته العددية ـ ضعيف السند، فلا يعتمد عليه، لاسيما بناء على حجيّة خصوص الخبر المطمأنّ بصدوره، لاسيما بعد عدم وجود أيّ مؤشر على أنّ المتشرّعة في عصر النصّ، فضلاً عن جمهور الفقهاء ما بعد عصر النصّ، كانوا يبنون على هذا الأمر، فلو كانت الغيبة ناقضةً للوضوء أو مبطلةً للصوم لظهرت أسئلة في هذا الموضوع؛ لكثرة الابتلاء بالغيبة للصائمين ولغيرهم، مع أنّنا لا نجد عيناً ولا أثراً لأيّ سؤال من المتشرّعة في هذا المجال، **وهذا ما يشكّل**:

أ ـ إمّا قرينة على ضعف صدور هذه الأحاديث القليلة، بحيث يكون مضمونها مكذوباً بشهادة هذا المعطى التاريخي مع ضعف سندها، أو سند أغلبها.

ب ـ أو قرينة على أنّ فهم هذه الروايات في سياق المبطليّة الفقهية غير صحيح؛ إذ لو كان صحيحاً لناسب ظهور فضاء من التساؤلات، ولّما لم يكن فيحصل لنا شكّ في فهم هذه الأحاديث وينعدم الوثوق بفهمنا الأوّلي لها، وهو ما يفضي إلى تلاشي الظهور عندنا من النصّ فلا يكون حجةً من حيث الدلالة.

٦١٣ . هل يجب أداء الصلاة باللغة العربية؟ وما هو الدليل؟

السؤال: Salam Aleykum I want ask you about language of namaz. How we know we have one popular hadis from our prophet like this: "How I do namaz, you also do it like me." If we take this hadis with logical side can we understand this hadis like "Prophet did his namaz in his native language, so if we do our namaz in our native language, it means we do namaz like him"? (Can everybody do namaz in a language which he knows and understand? Is there any ayat from Quran or hadis which forbids us to do namaz in non-arabic languange?)

٢ ـ ما هو الدليل على أنّ الصلاة يجب إقامتها بالعربيّة وتبطل بغيرها؟

● هناك توافق أو شبه توافق فقهيّ بين المسلمين على أنّ الصلاة لابدّ أن تؤدّى بكامل أذكارها باللغة العربية الصحيحة، وقد وقع كلامٌ فقهي في القنوت، فذهب بعضهم فيه إلى كونه كغيره من أذكار الصلاة، وقال آخرون بأنّه لا يصحّ بغير العربيّة لكن لا تبطل الصلاة معه، فيما أجاز آخرون الإتيان به ولو بغير العربية، مع الحكم بصحّة الصلاة.

ولم يشذّ عن هذا التوافق سوى المذهب الحنفي وبعض القرآنيين في العصر الحاضر، وبعض الفقهاء المعاصرين، كما تشير إليه كلمات السيد مصطفى الخميني الآتية بعون الله.. حيث أجازوا ـ على خلاف في بعض التفاصيل ـ القراءة والتكبير و.. بغير العربية. والذي يهمّنا هنا هو معالجة ما إذا لم يكن الإنسان عربياً من طفولته هل يجب عليه قراءة مختلف أذكار الصلاة بالعربية سواء كان يتقنها أم لا؟ كما أنّ العربيّ نفسه هل يمكنه قراءتها بغيرها لو كان يجيد لغةً أخرى؟ والذي يعنينا هو الترجمة لا العربي الملحون، فإنه خارج عن مورد البحث.

وقد استدلّ كلا الطرفين هنا بعدّة أدلّة ليس بينها نصّ واحد صريح بأنّه يجب عليكم تعلّم العربية أو يجب عليكم الصلاة بالعربية أو لا يجب، وإنّما هي قواعد وعمومات وانصرافات وارتكازات كما سوف نرى، ويهمّنا منها ملاحظة أدلّة اللزوم، وهي عديدة بعضها واضح الضعف فنتجاهله، **وأهّمها ما يلي**:

الوجه الأوّل: التمسّك بالإجماع الإسلامي على القضية، بدعوى أنّه قلّت مسألة في الفقه تمّ التوافق عليها كهذه المسألة ـ على المستوى الإسلامي عموماً ـ وهذا الوضوح يكفي دليلاً على المطلوب، كما أشير إليه في كلمات المحقّق النجفي والسيد محسن الحكيم والسيد الخوئي وغيرهم.

إلا أنّ هذا الوجه يناقش:

أولاً: إنّ صغرى الإجماع الإسلامي غير واضحة، بعد ما نسب ـ بل صرّح به في التذكرة ـ إلى أبي حنيفة وأصحابه الخلاف في القضية كما تقدّم. نعم الإجماع المذهبي الإمامي قد يقال بتماميّة عدم وجود خلاف في المسألة.

ثانياً: إنّ هذا الإجماع محتمل بل مظنون المدركيّة، فقد وقع الجدل بين المسلمين السنّة أنفسهم في القضيّة، واستشهد كلّ واحدٍ منهم بآيةٍ قرآنية، وقد سجّلت في كلمات الكثير من فقهاء الإماميّة جملة من الأدلّة سنلاحظها، وبعضها مما يمكن ادّعاء كونه سبب الفتوى عند الكثيرين، ومع وجود أكثر من عشرة أدلّة مدوّنة مصرّح بها في كلمات العديد من الفقهاء، كيف يمكن افتراض أنّه إجماع تعبّدي؟! بل هو عند طائفتي المسلمين مدركيٌّ غير واضح الحجيّة (وسيأتي التعليق على الاستدلال بالسيرة المتشرّعية بعون الله).

الوجه الثاني: التمسّك بفكرة توقيفيّة العبادات، وذلك بأن يقال بأنّ أقصى ما وصلنا حول عبادة الصلاة هو تلك الأذكار باللغة العربية، وحيث إنّ العبادة

توقيفيّة ولابد لنا من أن نأخذها كما وردتنا بدون إعمال أيّ اجتهاد، فمعنى ذلك الاقتصار في أداء الصلوات على الإتيان بها بالعربيّة الصحيحة كما وردتنا، وهو معنى توقيفيّتها. وقد تمسّك بهذا الكلام بعض الفقهاء كالمحقّق الكركي في جامع المقاصد والسيد العاملي في المدارك وغيرهما.

وهذه الصيغة للاستدلال لا تفي بالمطلوب؛ إذ نسأل: ما معنى أنّ أقصى ما وردنا عن الصلاة هو إيّاها باللغة العربيّة؟ لقد كان رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم وأصحابه عرباً، ومن ثمّ فمن الطبيعي أن تكون صلواتهم بالعربيّة، كما أنّه من الطبيعي أن يعلّموا أصحابهم مفردات الصلاة باللغة نفسها، بحكم أنّ المحاورة فيما بينهم كانت تقوم على أساس العربيّة والتي هي لغتهم الأم في الأغلب، ومن هنا فماذا يتوقّع أن تكون النصوص التي بين أيدينا؟ وبأيّ لغة؟

قد يقال: إنّ عدم أدائهم الصلاة أو تعليمها لأصحابهم بغير العربية ولو مرّة واحدة شاهدٌ على أنّ من يعرف العربيّة لا يجوز له أداء صلاته بغيرها، وإلا فلو كانت العربية مستحبّةً للزم التنبيه ـ قولاً أو فعلاً ـ على جواز خرق قاعدة العربيّة في الصلاة بحكم وظيفتهم، ولما كرّروا بلا انقطاع أداء الصلاة بالعربيّة لمدّة ثلاثة قرون كشف ذلك عن كون العربية شرطاً لازماً، لا أقلّ لمن يعرفها.

والجواب: إنّ هذا الكلام صحيحٌ لو افترضنا أنّ أداءهم صلواتهم أو تعليمها بالعربيّة سوف يفرض في ذهن الآخرين وجود هذا الشرط، وإلا فهل يعقل أن نلتزم بلزوم الكلام بالعربيّة مطلقاً في الصلاة وغيرها؛ لأنّهم لم يصرّحوا ولا مرّة واحدة ولم يتكلّموا بغير العربية في مجتمع المسلمين؟! بل كيف أجاز الفقهاء في غير العبادات سائر اللغات مع كون هذا الدليل بعينه جارٍ هناك؟ إنّ هذه

الافتراضات لم تكن متبلورةً، بل لا يعبّر ذلك عن شيء أساساً ما دامت هي لغة الإنسان الأم فلاحظ.

فالإنصاف أنّ توقيفية العبادة بهذه الصيغة لا تثبت المطلوب، فلو علّم الإمام شخصاً دعاءً من الأدعية أو قاله الإمام أو زيارةً من الزيارات، فهل يلتزمون بوجوب العربيّة مع أنّها أمور قربيّة أيضاً؟! إنّ عدم ملاحظة خصوصيّة اللغة أمر ناشئ من أنّه من غير المعلوم أنّ هذه القضيّة كانت مأخوذةً في الوعي العام حتى يشير الإمام إليها. بل لو تمّ هذا الدليل فغايته أنّه يثبت لزوم الصلاة بالعربية لمن يعرفها، لا وجوب العربيّة حتى في حقّ من لم يعرفها ووجوب تعلّمها عليه، فإنّ هذا الدليل من الصعب أن يُثبت مثل هذه النتيجة كما صار واضحاً، وسيأتي ما يرتبط بهذه النقطة آخر البحث إن شاء الله تعالى.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق الكركي في جامع المقاصد وغيره، من تطبيق فكرة التأسّي، بدعوى أنّهم أدّوا عليهم السلام صلاتهم بهذا الوجه، ونحن أمرنا بالتأسّي بهم بشكل عام، وهذا مصداق بارز تعبّدي للتأسّي فوجب الاتيان بالصلاة بهذا النهج دون غيره.

ومناقشة هذا الوجه واضحة ذكرها أكثر من واحد في موارد عديدة في الفقه، فإنّ دعوى أنّ التأسّي شامل لهذا المقدار الذي بيّنا حاله في مناقشة الوجه الثاني غير دقيقة، وإلا فلماذا لا يوجب دليل التأسّي النطق بالعربية لكلّ مسلم وهجر لغته، ومجرّد كون هذه عبادة دون تلك لا يوضح نكاتاً ظاهرة في المسألة. هذا مضافاً الى مناقشة كبروية في دليل التأسّي لا مجال لذكرها هنا، بل قد يكون نطقهم بالعربية واجباً، لكونهم يعرفون العربية، فلا يقدّم ذلك دليلاً على وجوب العربية في حقّ غير العربي الذي لا يعرفها، وإن أمكنه تعلّمها.

الوجه الرابع: التمسّك بأصالة الاشتغال، بدعوى أنّ الصلاة بالعربيّة ممّا يعلم معها بالبراءة وتفريغ الذمّة، بخلاف غيرها؛ فإنّه لا يقين بالبراءة معه، ومن ثمّ فمقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الإتيان بالعربية تحصيلاً لفراغ الذمة. وقد أفاد هذا الوجه صاحب الجواهر في مباحث التشهّد.

والجواب: **أولاً**: بعدم وصول النوبة الى الأصل العملي بعد تماميّة الإطلاقات والعمومات لهذه الأذكار بشمولها لمطلق اللغات، وهذا إشكال مبنائي، فكما أنّ من نطق بالفارسية أو التركية أو الأمازيغية ترجمة صيغة البيع بالعربي، صدق عليه أنّه باع ويشمله إطلاق من باع، كذلك من قال بالفارسيّة أو التركية أو الأمازيغية ترجمة (سبحان ربي العظيم وبحمده)، صدق عليه أنّه سبّح الله وحمده، فما الفرق بين الاثنين غير مجرّد اعتيادنا على العربيّة في مجال الأذكار الدينية؟! فلابدّ من إثبات أنّ قوله لنا: قولوا: كذا وكذا في الصلاة، قد أخذ فيه قيد العربيّة، حتى نُجري أصالة الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني في المقام.

وثانياً: بعدم وصول النوبة لأصالة الاشتغال، فإنّ المورد من موارد الشك في خصوصيّة زائدة؛ لأنّنا نعلم بوجوب الإتيان بالألفاظ في الصلاة، ونشكّ بلزوم إتيانها بلغة خاصّة، أو نعلم بها ونشك في لزومها على غير العربي، فالمورد من موارد أصالة البراءة، سواء جعلناه من حالات الشك في قيد التكليف أو من حالات دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ومعه فلا مورد لإجراء أصالة الاشتغال، بعد احتمال أنّ يكون قوله لنا: قولوا كذا وكذا يراد منه أصل المضمون، وبأيّ لغة، لا خصوصيّة العربيّة، لكونه عربيّاً، فبيّن إرادته المضمون بلغته. ولعلّه لكلتا المناقشتين اللتين ذكرناهما رفض السيد تقي القمّي في (مباني منهاج الصالحين) الاستدلال بأصالة الاشتغال في المقام.

الوجه الخامس: التمسّك بدعوى عدم القرآنية بغير العربيّة بإحدى صيغ ثلاث:

الصيغة الأولى: ما ورد في كلمات المحقّق الكركي في جامع المقاصد، من أنّ الألفاظ غير العربيّة لا تكون مرادفةً للفظ العربي، ومعه لا يصحّ الإتيان بها في القراءة.

الصيغة الثانية: ما ورد في كلمات المحدّث البحراني صاحب الحدائق، من تغاير الترجمة للمترجم، ومعه فإنّ قراءة ترجمة القرآن الكريم في الصلاة لا تعطي أنّنا قرأنا المترجَم وهو الحمد أو السورة، وحيث إنّ المطلوب قراءة الحمد والسورة، وهي غير الترجمة، فلا يبرئ الذمةَ غيرُ العربيّة.

الصيغة الثالثة: ما جاء في كلمات المحقّق النراقي، من أنّ الترجمة ليست قرآناً، وحيث إنّه لابد من الإتيان بقراءة القرآن في الصلاة، والترجمة ليست قرآناً، فالاكتفاء بها غير مبرئ للذمة، كما صار واضحاً.

ومن اللازم ـ قبل مناقشة هذا الوجه ـ التذكير بأنّه حتى لو تمّ فهو خاصٌّ بالقراءة في الصلاة في الركعة الأولى والثانية، أو بمن قرأ الفاتحة خاصّة في الركعات الأخرى أيضاً، ولا يشمل ـ بحسب شكل صيغه الثلاث ـ بقية أذكار الصلاة، من التكبير والتسبيح والتحميد والتشهد والتسليم وغير ذلك من الواجبات فضلاً عن المستحبّات.

وعلى أيّة حال، فقد يُجاب عن هذا الوجه بأنّ ترجمة أيّ كتاب أو نصّ إلى لغةٍ أخرى، لا يوجب سلب عنوان قراءة هذا الكتاب عرفاً، فأنت ترى أنّنا كثيراً ما نقرأ كتباً غير عربية، ولكنّها مترجمة الى العربيّة، ولا يتوهّم أحد عدم صدق عنوان أنّنا قرأنا هذه الكتب، لمجرّد أنّها تُرجمت، فكتاب تاريخ الطبري إذا قرأه

مواطنٌ فرنسي باللغة الفرنسيّة، فهل نقول له بأنّك لم تقرأ تاريخ الطبريّ؟ أليس الكثير من الناس اليوم يقولون بأنّنا قرأنا كتب شريعتي وكتب مطهري رغم أنّها بأجمعها ترجمات عن اللغة الفارسيّة؟ وهل يُحجم إنسانٌ عن نسبة قراءة كتبٍ ما إلى نفسه لمجرّد أنّه قرأها مترجمةً؟ ولو نذر شخص أنّه لو قرأ مجموعة أعمال إقبال اللاهوري فسوف يتصدّق بالمبلغ الفلاني، فهل حقّاً لا يجب عليه التصدّق لو طالعها باللغة العربية حيث هي ترجمة عن اللغة الأم؟

وأبرز شاهد على هذا الأمر هم المسيحيّون في عالم اليوم، فهل يقال للمسيحيّ بأنّك لم تقرأ الإنجيل في حياتك، في حال كان يطالعه بلغته كلَّ يوم؛ لمجرّد أنه لم يقرأه بالنصّ الأصليّ التاريخي له؟

إنّ هذا الافتراض غير عرفي، والذي دفع إليه ـ على ما أتصوّر ـ هو قداسة الجانب اللغوي من القرآن الكريم، وكونه يمثل عنصراً أساسيّاً منه في عمليّة الحجّة والمعجزة والعرض و.. فتصوّروا أنّ قرآناً لا يعطي هذه النتائج ليس قرآناً، فقراءته ليست قراءة القرآن، في حين أنّ صدق قراءة القرآن شيء، وكون النصّ المترجم هو عينه بمثابة النصّ الأصل شيء آخر، فأنت تقرأ أعمال شكسبير، ويقال عرفاً: لقد قرأت أعماله، لكنّ النصّ المترجم لا يرقى إلى مستوى الأدب السامي الذي كانت عليه أعمال شكسبير، تماماً كما نقول في ترجمات المثنوي لجلال الدين الرومي، فأنت تقرأ المثنوي ويصدق عليك أنّك قرأته، وتقول: أنا قرأت المثنوي، أو أنا قرأت رباعيات الخيام أو سمعتها، لكن مع ذلك لا يمكن القول بأنّ النص المترجم يفي بسموّ النصّ الأصل مهما بلغ، لاسيما لمن يعرف اللغة الأصليّة ويتذوّقها أدبياً وجماليّاً وإيقاعيّاً، نعم قراءة النص بلغته الأم أفضل وأقرب، لكنّ ذلك لا ينفي صدق عنوان القراءة على نصّ الترجمة.

الوجه السادس: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا**﴾، بتقريب أنّ الآية تؤكّد على عربيّة القرآن، وأنّه نزل على هذه اللغة، فسلب هذه اللغة عنه يعني أنّ هذا القرآن ليس القرآن النازل من السماء، والحال أنّ المطلوب قراءة القرآن الموحى به، فلزم اللفظ العربي.

وهذا الوجه ـ كسابقه ـ مختصّ بالقراءة، ولا يشمل باقي أذكار الصلاة كما هو واضح.

ويناقش بأنه لا إشكال في كون القرآن عربيّاً، إلا أنّ كلامنا ليس هنا، بل في أنه هل يصدق قراءة القرآن لو قرأ بغير اللغة العربيّة، فنحن ننظر للعنوان المركّب (قراءة القرآن) نظرةً عرفيّة، لا لعنوان (القرآن) في حدّ نفسه، فإذا افترض العرف هذا الصدق، فقد أحرزنا صدق العناوين الواردة في الأوامر الدالّة على وجوب القراءة في الصلاة، وهذا أمرٌ أجنبيّ عن نزول القرآن باللغة العربية، فمثلاً إذا قال مؤلّف أحد الكتب بأنّه كتبه بالفارسيّة، أفهل يوجب ذلك عدم صدق قراءة هذا الكتاب لو تُرجم؟!

الوجه السابع: التمسّك بما رواه الشيخ الصدوق قال: «كان رسول الله أتمّ الناس صلاةً وأوجزهم، كان إذا دخل في صلاته قال: الله أكبر بسم الله الرحمن الرحيم»، بضميمة قوله: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»، فينتج عن ذلك لزوم التكبير باللغة العربيّة؛ لأنّ النبي كبّر بها حسب الفرض، ولابد لنا أن نصلّي مثله، فنكبّر بالعربيّة. وقد أشار إلى هذا الوجه الشيخ النجفي في كتاب الجواهر. ودليله خاصّ بشرطيّة العربيّة في التكبير، وقد يمكن تعميمه.

وقد نوقش هذا الاستدلال من نواحٍ:

الناحية الأولى: ما أفاده غير واحد، من أنّ خبر الصدوق ضعيف بالإرسال،

فليس بحجّة، كما أنّ الخبر الآخر قد ورد من غير طرق الإماميّة.

الناحية الثانية: إنّ أقصى ما يفيد هو أنّ عدم ذلك يوجب كون الصلاة غير موجزة، لا غير صحيحة، فالرواية ليست بصدد بيان الصلاة الصحيحة من غيرها، بل الموجزة الأتمّ من غيرها، فلا يتصوّر جريان قاعدة: صلّوا كما رأيتموني أصلّي هنا؛ بداهة أنّ هناك مستحبات كثيرة، لا شك في إمكان إتيانها بين التكبير والبسملة. وقد ارتضى روح هذه المناقشة السيدُ الخوئي، وأضاف إلى ذلك السيد الحكيم بظهورها في جواز غير هذه الصورة لمن لاحظ فقرة الرواية.

الناحية الثالثة: ما أشار إليه السيد محسن الحكيم، من أنّ خطاب: صلّوا كما رأيتموني أصلّي، لا يمكن أن يشتمل تمام خصوصيّات صلاته الزمانية والمكانيّة والحالية و.. بل يراد منها بعض تلك الحالات لا محالة، وحيث إنه لم تتعيّن تلك الحالات لنا، فيكون الدليل مجملاً لا يرجع إليه هنا.

وأورد السيد الخوئي على هذه الملاحظة بأنّ المقدار الذي واظب عليه الرسول من الصلاة في كافّة الحالات يكون هو المراد من الرواية، وحيث إنّ هذا المقدار ـ أي المواظب عليه ـ معروفٌ لدينا مضبوطٌ، أدّى ذلك إلى رفع الإجمال عن الرواية بما في ذلك دلالتها على التكبير.

وهذا الإيراد من السيد الخوئي جيّد، غير أنّه غير كافٍ في المقام؛ فإنّ مجرّد المواظبة دون نفي الاحتمالات الخارجيّة (غير الدينية) التي قد تفرض المواظبة، لا تفيد شيئاً؛ فإنّه قد واظب رسول الله على الصلاة مرتدياً لباسه العربيّ الخاصّ، وواظب عليها وهو يتنفّس و.. والخصوصيات التي واظب عليها رسول الله في صلاته دون غيرها يتمّ فيها الكلام، أمّا ما واظب عليه مما يواظِب عليه حتى خارج الصلاة كالتكلّم بالعربية للإنسان العربيّ، فلا يظهر أنّه واضح المشموليّة

للدليل، فلا ما أفاده السيد الحكيم، ولا ما ذكره السيد الخوئي في محلّه على نحو الإطلاق، بل ينبغي التفصيل بالقول بأنّ كلّ ما واظب عليه الرسول في الصلاة ممّا نعلم أنّه ليس له منشأ غير ديني، ولا نحتمل أن يكون منشؤه العرف والعادة، يكون هو المشمول لقاعدة: صلّوا كما رأيتموني أصلّي، أمّا ما يحتمل فيه وجيهاً أن يكون مواظبته عليه في الصلاة نتيجة سببٍ آخر غير ديني، كما لو كان هو نطقه بلغته الأم، فلا يحرز شمول الدليل هنا، فخبر: صلّوا كما رأيتموني أصلّي ليس مجملاً ولا شاملاً. وبهذا لا يكون استدلالكم في السؤال أعلاه صحيحاً أيضاً؛ لأنّ صلاة النبي بالعربيّة من حيث كونه عربيّاً لا تفيد وجوب صلاة التركي بالتركية من حيث كونه تركيّاً تطبيقاً لقانون التأسّي أو قانون: صلّوا كما رأيتموني أصلّي؛ نظراً إلى أنّ صلاة النبي بالعربيّة نشأت من لغته وعرفه، ولا يعلم نشوء ذلك من أمرٍ ديني، فلاحظوا جيداً.

الوجه الثامن: التمسّك بما في المجالس من حديث: «وأما قوله: الله أكبر.. لا تفتتح الصلاة إلا بها»، فإنّ مرجع الضمير «إلا بها» هو نصّ التكبير المتقدّم، فيفيد الحديث الحصر بهذه الصيغة العربيّة من التكبير، وهو ما أشار إليه المحقّق النجفي في الجواهر والمحقق العراقي في شرح التبصرة في سياق اشتراط العربيّة في تكبيرة الإحرام.

وأورد عليه أولاً: بالضعف السندي من جهات، على ما أشار إليه السيد الخوئي، إذ مع غضّ النظر عن ابن ماجيلويه ـ شيخ الإجازة ـ لكونه مهملاً، فقد اشتمل السند على مجاهيل، كالحسن بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وعلي بن الحسين البرقي.

ثانياً: بالضعف الدلالي ـ على ما أشار له الحكيم والخوئي معاً ـ من إضافة

الواو إلى (الله أكبر) المفروغ عن عدمها في التكبير، والإجزاء بدونها، خلافاً لما نقله الحرّ العاملي في الوسائل، فلا تكون شاهداً على المطلوب.

ثالثاً: بما يمكننا ذكره من أنّ الرواية تريد الإشارة ـ على أبعد تقدير ـ إلى ما يجب قوله في تكبيرة الإحرام، فهذه الصيغة هي المجزية، وأقصى ما يدلّ عليه هو أنّ أيّ صيغة أخرى مثل: الله أعظم، لا تفيد، أمّا نفس (الله أكبر) لكن بلغةٍ أخرى، فهذا منصرفٌ عنه في الرواية، وغير ملحوظ، بعد كون المتحاورين ـ السائل والمجيب ـ من أهل العربية، ولا أقلّ من عدم ظهور الحصر في إرادة هذه الجهة.

رابعاً: إنّ غايته اشتراط العربية في تكبيرة الإحرام، لا في مطلق أذكار الصلاة بما فيها الأذكار المستحبّة، ما لم نثبت عدم الفصل.

الوجه التاسع: ما اعتمده السيد الخوئي، وأشار إليه قبله المحقّق النجفي في الجواهر، من إطلاق أدلّة الجزئيّة، بدعوى انصرافها إلى المتعارف المعهود المنقول عن صاحب الشرع، وهذه الشهرة ـ التي توجب وضوحه عند مطلق المسلمين شيوخاً وأطفالاً وشباباً ونساءً، بحيث لو قلت له: اقرأ الفاتحة، أو كبّر، لتلفّظها بالعربيّة بلا رويّة ـ موجبةٌ لصرف الأدلّة إلى النصّ العربي من التكبير، بل وغيره. وهذا الدليل لعلّه من أهمّ أدلّة المقام.

وقد ناقش السيد الحكيم هذا الدليل ـ بعدما أشار إليه ـ بأنّ المتعارف لا يوجب صرف الإطلاق.

لكنّ هذا المقدر المختصر من التعبير في كلمات السيد الحكيم قد لا يجابه عرض السيد الخوئي للدليل، **من هنا يمكن أن نسجّل الملاحظات التالية:**

أ ـ إنّ السؤال الذي يفرض نفسه هو: لماذا ومتى حصل هذا الانصراف؟ هل

هناك دليلٌ يؤكّد أنّ موجب هذا الانصراف هو شيءٌ آخر غير فتاوى فقهاء المسلمين التي هيمنت على الثقافة الشعبيّة وكوّنت عرفاً جديداً في الانصرافات؟! الأمر الذي قد يشهد له أنّ الكثير من المسيحيين لا يعيشون هذا الانصراف.

ب ـ قَبِلْنَا، لكن حيث لم تكن الترجمة مستخدمةً في ذلك الزمن بصورة عامّة، حتى يحفظ المسلمون الأذكار بها، فلعلّ هذا هو الذي كان موجباً لهذا الانصراف، أمّا لو حصلت ترجمةٌ وقرأها الإنسان، ألا يقال: كبّر. إنّ نفس صدق التكبير بالنظرة العرفية المجرّدة عن حمولات الفتاوى، وكذا غيره، مؤكّدٌ على أنّ هذا الانصراف لا نُحرز امتداده في الماضي زمن النصّ.

ج ـ ربما واظب المسلمون على حفظ النصّ العربي لعوامل غير الوجوب، فأوجب ذلك تعارفه لمجرّد عدم ملاحظة غيره، من دون أن يكون ذلك موجباً لصرف ظهور الأدلّة عنه وإليه، بل هي غلبة خارجية لا دلاليّة، ووفق الموازين الأصوليّة لا يتمّ الانصراف، ولعلّ هذا ما أراده السيّد الحكيم، إذ هل يُتصوّر أنّ كلمة (تكبير) قد صارت خصوصيّة اللغة العربيّة جزءاً من المعنى المستعمل فيه فيها؟ ولماذا؟ وكيف؟ وهل كلمة (تحميد)، لم تعد تشمل لغويّاً وعرفيّاً مرادفاتها وترجماتها في اللغة غير العربيّة؟!

الوجه العاشر: التمسّك بصحيحة حماد المشهورة الواردة في الصلاة البيانيّة، فإنّ قوله في آخرها: «هكذا صلّ» موجبٌ للأمر بهذه الكيفيّة التي منها العربيّة. وقد استغرب السيّد الخوئي من غفلة الأصحاب عن هذا الدليل.

وقد نوقش هذا الاستدلال في كلمات الشيخ البروجردي في حاشية المستند بمناقشة قبلها غيره، وحاصلها: إنّ الصلاة الواردة في صحيحة حماد لا يراد بها

خصوص الحدود الواجبة، لاستبعاد جهل مثل حمّاد بها، وقد بلغ الستين والسبعين من عمره، فلابد أن يراد بها الكاملة المشتملة على تمام الحدود، ومعه لا يُفهم منها الأمر بالصلاة وجوباً بالكيفيّة المذكورة خاصّة.

كما يناقش دليل السيد الخوئي هنا أيضاً باشتمال الرواية على جملة عديدة من المستحبّات، فلا يعود هناك ظهور في الوجوب بصورة واضحة مشخّصة إلا على مسلك استفادة الوجوب بحكم العقل.

كما أنّ الأمر بالإتيان بالصلاة بهذه الكيفية، ناظرٌ إلى كيفيّة الأذكار والصلاة، وهي إن لم ندّع انصرافها عن خصوصيّة العربيّة، فلا أقلّ من عدم ظهور شمولها لهذه الخصوصيّة، على ما شرحناه سابقاً.

هذا مهمّ ومحصّل ما ذكروه من الأدلّة على وجوب العربيّة في الصلاة، وقد تبيّن عدم تماميّة أيّ منها، وأنّ غاية ما تفيد ـ لو سلّمت ـ هو وجوب العربيّة على من يعرفها، ووجوب العربيّة في القراءة، أمّا غير ذلك فإثباته بهذه الأدلّة غير واضح. ولعلّه لهذا أوجز السيد تقي القمّي في (مباني منهاج الصالحين) القول بأنّه لو ثبت إجماعٌ تعبّدي فهو، وإلا فمقتضى العمومات والمطلقات هو الصحّة ولو بغير العربية، وكأنّه ما رضي بهذه الأدلّة المذكورة، رغم أنّه ما تعرّض لأغلبها.

ولعلّه لما قلناه أيضاً ذكر السيد مصطفى الخميني في كتابه (واجبات الصلاة: ٢٣٧) عند الحديث عن العربية في تكبيرة الإحرام ما نصّه: (وربّما يمكن دعوى التفصيل بين القراءة وغيرها؛ لأنّ المعتبر هي قراءة الفاتحة، وهي غير صادقة على تراجمها، بخلاف تكبيرة الإحرام وسائر الأذكار، فإنّها حسب إطلاق بعض الأخبار لا تجب بخصوصيّاتها، بل الواجب هو التكبير والتسبيح والتحميد،

وذكر الأمثلة العربيّة والأذكار العربيّة في هذه المسألة، كذكرها في العقود والإيقاعات، فإنّهم عليهم السّلام كانوا يؤدّون بمثلها؛ لاقتضاء حالهم، وهكذا الناس في عصرهم، وسهولة التعلّم اقتضت أن لا يُسألوا عن جواز الترجمة وصحّتها، فلا يخفى. بل قد سمعت عن بعض سادة العصر، جواز القراءة أيضاً بها اختياراً، ولكنّه غير مساعد لظواهر الروايات، مع أنّ العرف لا يرى ترجمة القرآن قرآناً، ولذلك يجوز مسّها من غير طهور).

فالسيد مصطفى الخميني لا يمانع الصلاة بغير العربية عدا القراءة، بل ينقل عن بعض سادات العصر أنّه لا يمانع بغير العربية اختياراً مطلقاً.

بل في مقابل هذا الرأي ـ أي وجوب العربيّة ـ هناك وجهة نظر أخرى ترفع مثل هذا الشرط وتلغي الصيغة العربية في الصلاة، ويمكن أن يستدلّ لها بوجوه أيضاً أهمّها:

الدليل الأوّل: ما نُقل عن أبي حنيفة، من التمسّك بقوله تعالى: ﴿**وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ**﴾، حيث لم يفصّل ولم يخصّص الذكر والصلاة بالعربيّة، فيُستفاد جواز الصلاة بغيرها.

لكن يرد عليه أنّ الآية ليست في مقام البيان من حيث الشرائط والخصوصيات والأجزاء والأحكام، لو سلّم ظهورها في الصلاة المتعارفة اليوم، فلا يظهر أيّ إطلاق فيها حتى يتمسّك به كما هو واضح.

الدليل الثاني: التمسّك بخبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال النبي: «إنّ الرجل الأعجميّ من أمّتي ليقرأ القرآن بعجمته، فترفعه الملائكة على عربيّته». فإنها تفيد إجزاء قراءة الأعجمي.

ويناقش بأنّه من غير الواضح كون القرآن قد تُرجم وصارت ترجمته متعارفةً

بين المسلمين في تلك الفترة، ولهذا ينصرف النصّ الوارد في الرواية إلى قراءة القرآن بالعربية من قبل شخص غير عربيّ بصورةٍ لا يكون هناك ضبط فيها لقواعد اللغة العربية، أي بالملحون، ومن هنا يكون المراد بالرواية أنّ من لا يقرأ القرآن بقواعده اللغويّة لعدم تمكّنه ـ ولو حالياً ـ منه كالأعجمي، فإنّ الله يحسبه عربياً خالصاً.

والجدير بالذكر أنّ هذه الرواية كأنّها تشير إلى أنّ القراءة العربية للنص القرآني أكمل من غيرها، أي من العربية غير الصحيحة، إلا أنّها لا تفيد أكمليّتها عن غير العربية في صورة الترجمة، وإن أمكن استظهار ذلك، علماً أنّ الحديث خاصّ بقراءة القرآن ولو خارج الصلاة، وليس وارداً مورد الصلاة ولو بغير قراءة القرآن فتأمّل جيداً.

هذا كلّه إذا غضضنا النظر عن المناقشة السنديّة لهذا الحديث بالنوفلي.

الدليل الثالث: التمسّك برواية مسعدة بن صدقة قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول: «إنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهّد وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم، والمحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلّم الفصيح..» (الوسائل، ج٦، أبواب القراءة في الصلاة، باب ٥٩، ح٢).

وتقريب الاستدلال به هو رفعها عن غير العربي ما أُلزم به العربيّ الفصيح من القراءة باللغة العربيّة الفصيحة، مما يعني جواز القراءة بغير هذه الصورة، الشامل للقراءة بغير العربيّة.

ويلاحظ عليه بأنّ ظاهر الرواية رفع الإلزام بالقراءة العربيّة الصحيحة أو فقل: نرفع عن الأعجمي ما نُلزم به العربي، ولعلّ ما نلزم به العربي هو القراءة

الفصيحة، فتكون مرفوعةً عن الأعجمي، أمّا أنّه يجوز له القراءة بغير أصل العربية فهو ممكن، لكنه ليس بظاهر من الرواية، فالأعجمي لا يكلّف بالفصيح العربي كما يكلّف العربيّ به، لا أنّه لا يكلّف بأصل العربيّة.

ومن هنا يلاحظ أنّها لا تدل أيضاً على أنّ العربي يلزمه القراءة بالعربيّة؛ لأنه ـ ووفق ما أشرنا إليه من عدم معهودية ترجمة متداولة للقرآن أو لغيره من الأذكار بين المسلمين آنذاك ـ يكون المتعارف هو قراءة الحمد بالعربيّة، فهذه الرواية قد تدلّ على أنّ من قرأ بالعربيّة لابد له أن يقرأ صحيحاً أمّا أنّه هل يجب عليه أصل القراءة بالعربيّ فهو مسكوت عنه في الرواية بقرينة ما أشرنا إليه. هذا مضافاً إلى عدم صحّة الرواية وفق ما بحثناه.

الدليل الرابع: ما قد يقال من أنّ هذه المسألة يوميّة عامة البلوى، والمسلمون من غير العرب كانوا وما يزالون من الكثرة بمكان، فكيف لم تدوّن النصوص والأسئلة حول هذا الموضوع من تفاصيله والمشاكل اليوميّة الطبيعيّة التي يواجهها من لا يعرف العربيّة ويريد إقامة الصلاة بالعربيّة، ومع ندرة ـ إن لم نقل شبه انعدام ـ للروايات في هذا المضمون يكشف ذلك عن عدم وجود هكذا شرط في الذهن المتشرّعي العام، مما يؤكّد أنّهم لم يكونوا يتحفّظون في أمثال هذه القضايا.

والغريب أنّ بعض المنتصرين لشرط العربية في الصلاة ـ مثل الشيخ الاشتهاردي في مدارك العروة ـ ذكر هذا الدليل لكن لصالح شرط العربيّة، حيث قال بأنّه لو لم تكن العربيّة شرطاً لبيّنت النصوص ذلك، وكشفت عنه، فهو أمرٌ محلّ ابتلاء.

والإنصاف أنّ هذا الوجه مع اشتماله على نكات توجب لفت الانتباه وتبعث

على التساؤل، إلا أنّه يصعب الاستناد إليه في إثبات الشرطيّة أو إثبات عدمها، إذ تفسير هذه الظاهرة التاريخية ـ أعني ظاهرة انعدام الأسئلة ـ يمكن أن يطرح فيه أكثر من افتراض:

الافتراض الأوّل: أن يقال بأنّ ذلك كاشف عن كون العربيّة ليست شرطاً، كما أراد المستدلّ هنا.

الافتراض الثاني: أن يقال بأنّ ذلك كاشف عن كون العربيّة شرطاً، كما أراد مثل الشيخ الاشتهاردي. لكنّه ضعيف، إذ لو كانت الشرطيّة هي المرتكزة في أذهان المتشرّعة، فلماذا ـ رغم كون الأمر محلّ ابتلاء ـ لم تأت ولا مسألة يسأل فيها الإمام عن حالات العجز عن التعلّم، أو عن شخص أسلم حديثاً ولم يتعلّم العربيّة بعدُ، فكيف يصنع في صلاته؟ أو عن شخص غير عربي يقرأ الصلاة بغير صيغة العربية الصحيحة، أو غير ذلك، فانعدام الأسئلة حول الموضوع وتفريعاته شاهد عدم الشرط، وإلا فلو كان شرطاً لأوقع المكلّفين في ابتلاءات، ولدفعهم ذلك لتساؤلات، مع أنّ واقع الحديث والتاريخ لا يحكي عن شيء من هذا النوع.

الافتراض الثالث: أن يقال بأنّ العربية تعني الصلاة الأكمل، وأنّ الشريعة ترغّب بالصلاة باللغة العربيّة، لكنّها لا توجب ذلك، بل تجعله أمراً مستحبّاً استحباباً شديداً، وأنّ المسلمين ـ بحكم حبّهم للإسلام والقرآن ـ كانوا يرغبون بالصلاة بالعربيّة وقراءة القرآن بلغته الأصليّة، فتشكّل عرفٌ ناتج عن هذا الترغيب الديني وعن هذه الرغبة التي عند المسلمين، لكنّ هذا العرف لم يكن متشدّداً، بل كان متسامحاً، فقد كان المسلم غير العربيّ يُقدم على تعلّم ما يمكنه، ولا يعيش إرهاقاً ولا وسواساً لأداء العربيّة الصحيحة، كما ألمحت لذلك روايتا

السكوني ومسعدة بن صدقة المتقدّمتين، ولهذا لم يكن المتشرّعيُّ بحاجة إلى ملاحقة هذا الموضوع، ولا السؤال عنه كما يلاحقه المتديّنون اليوم، نتيجة إلزام الفتاوى الفقهيّة لهم بالتدقيق في الأمر.

ووفقاً لهذا الافتراض يمكن تفسير تبلور السيرة الإسلاميّة على الصلاة بالعربية وقراءة القرآن بالعربية، لأنّ علماء الدين وأئمّة الجمعة والجماعات كانوا في الغالب قضاةً وعلماء يعرفون العربية ويفضّلون الصلاة بها على الصلاة بغيرها، بحكم ارتكاز حُسن تقديم الصلاة بالعربية على الصلاة بغيرها عند القدرة، تقديماً غير إلزامي، فنشأ العرف العام، وفي الوقت عينه لما لم تكن القضيّة محلّ تشدّد الدين، ما كانوا يسألون عن الدقّة في النطق بالحروف، بل كانوا يرون ذلك أمراً طبيعيّاً ما دامت الشريعة لم تنصّ على العربية الفصحى الدقيقة على جميع الناس، وبهذا نفسّر السيرة وعدم الأسئلة في الوقت عينه، ونفسّر عدم رواج الصلاة بغير العربيّة بين الناس أيضاً.

وإذا جاءت هذه الاحتمالات الثلاثة لم يعد يمكن الاستدلال بعدم وجود شرط العربية أو بوجوده، لاحتمال وجوده لكن مع عدم تشدّد الشريعة في كيفية النطق، واحتمال عدمه مع الرغبة فيه ولذلك شاعت العربيّة ولم تأت الأسئلة، وبهذا يصبح هذا الاستدلال غير واضح لكلا طرفي النزاع في المسألة هنا، وإن كان أقرب لإفادة عدم الشرط، فتأمّل جيداً. ومنه يعلم عدم صحّة الاستدلال بسيرة المتشرّعة هنا أيضاً لأيّ من الفريقين فلا نطيل.

والنتيجة إنّه وإن لم نجد دليلاً واضحاً على نفي شرط العربيّة في الصلاة، غير أنّ الدليل على نفس هذا الشرط، لا يمنح النفس استقراراً وقناعة به، وهو ما يرجّح بالنظر الأوّلي عدم اشتراط العربيّة، لاسيما في كلّ ما هو غير واجب من

الأذكار، شرط صدق الذكر عليه، وإن كان الاحتياط لا ينبغي تركه لمن توصّل لهذه النتيجة في كون قراءة الحمد والسورة في الركعتين الأولى والثانية بالعربية، وكذا الحمد لو قرأت في الثالثة أو الرابعة، وكذلك تعيّن العربية على من يعرفها ويجيدها، وأمّا غير العربي فلا يجب عليه التعلّم ولو أمكنه، وتكون صلاته صحيحةً، والعلم عند الله.

هذه مقاربة علميّة أوّليّة سريعة للموضوع أطرحها للتداول، راجياً أن يتمّ النظر فيها بموضوعية عالية وحياد، بعيداً عن القلق من كونها مخالفةً للمشهور أو للإجماع، أو متنافرة مع المعتاد حتى على المستوى الشعبي، مشيراً أيضاً إلى أنّ هذا لا يمنع أن تكون السياسة العامّة للعلماء والمؤمنين ومن بيدهم الأمر هو الترويج للقرآن العربيّ وحفظه كما هو، بل الترويج للغة العربيّة نفسها، فإنّ بحثنا إنّما هو في الصلاة بوصفها حكماً شرعيّاً تعبّديّاً لم يرد نصّ في عربيّتها بالخصوص لا عند الشيعة ولا عند السنّة فيما نعلم.

كما لا بأس أن نشير إلى أنّ هذا البحث له تأثيرات كبيرة (أو اشتراك ضمني) على مسألة اشتراط العربية في خطبة صلاة الجمعة، وكذلك مسألة إمامة غير العربي للعربي، واشتراط العربيّة في التلبية في الحجّ، واشتراط العربية في اللعان بين الرجل والمرأة، والسجود لقراءة ترجمة آيات السجدة، واشتراط العربيّة في العقود والإيقاعات، بل حتى في النكاح والطلاق (إذ جملة من الأدلّة مشتركة، واللطيف أنّ بعضهم ناقش في هذه الفروع بما استُدلّ به هنا عندهم)، وغير ذلك. هذا، وعلى كلّ إنسان أن يعمل بتكليفه اجتهاداً أو تقليداً أو احتياطاً.

٦١٤ . تساؤلات وتعليقات حول جواز الصلاة بغير اللغة العربيّة

◄ السؤال: لديّ مجموعة تساؤلات حول ما كتبته في مجموعة الأسئلة الفقهيّة، في

إجابتك على سؤال أحد الإخوة حول وجوب أو عدم وجوب أداء الصلاة باللغة العربيّة. ما أودّ الاستفسار عنه هو فقط ما يخصّ موضوع قراءة السور في الصلاة، وليس كلامي عن الأذكار، فبحسب فهمي المتواضع فإنّ اللغة ـ أيّ لغة كانت ـ تستخدم الألفاظ أو الرموز أو الإشارات للتعبير عن ما يدور في ذهن الإنسان من أفكار ومفاهيم، أي أنّ اللغة هي الوسيلة أو الوسيط الناقل الذي يحتاجه الإنسان لإرسال أو استلام المفاهيم، والقرآن الكريم هو مجموعة مفاهيم، فاللغة التي استُعمِلت في القرآن لنقل المفاهيم من الله سبحانه وتعالى إلى البشر هي اللغة العربيّة؛ لأنّ المخاطب في ذلك الزمان والمكان هم العرب، وفهم النصّ القرآني مختلف من مفسّر إلى آخر، ومن مذهب إلى آخر، ومن.. والترجمات الموجودة للقرآن هي ما يفهمه المترجم ـ والذي قد يتّفق أن يكون مفسّراً ـ إلى اللغة المُتَرجَم إليها كالإنجليزيّة، فالترجمة ليست ترجمةً حرفيّة، بل ترجمة لفهم معيّن للنص، أي كما يعبّر باللغة الإنجليزيّة (interpretation)، والأغلبيّة العظمى من الناس ليسوا مفسّرين ولا خبراء باللغة، فإذا أراد المصلّي الذي يقلّد من يُجَوّز قراءة السور في الصلاة بغير العربيّة أن يصلّي بغير العربية فإنّ أمامه أحد خيارين: الأوّل: أن يقرأ ما يُتَرجمه هو بنفسه، فيكون فهمه ناقصاً إن لم يكن خطأ؛ لما تقدّم من أنّه ـ أي المصلّي ـ غالباً ليس مختصّاً بالتفسير و لا باللغة. الثاني: أن يقرأ أحد الترجمات المتداولة، أي أن يقرأ ما فهمه مترجمٌ ما من النصّ القرآني، ثم حوّله بعد ذلك إلى اللغة الأخرى غير العربيّة. وبما أنّ أفهامنا للنصوص القرآنية تتفاوت طولاً وعرضاً، فسيصبح ما يقرأه المصلّي ليس القرآن نفسه، بل فهمٌ مُعيّن للقرآن حُوّل إلى لغةٍ أخرى غير العربيّة. ومثال ذلك: إذا أراد شخصٌ ما أن يقرأ سورة المائدة في صلاته بغير اللغة العربيّة، فوصل إلى الآية رقم ٥٥ من سورة

المائدة، فإن كان سنيّاً فحتما سيقرأها حسب الفهم السنّي لهذه الآية، أي سيقرأ الترجمة السنيّة، وإن كان شيعيّاً فحتماً سيقرأها حسب الفهم الشيعي لهذه الآية، أي الترجمة الشيعيّة، ونفس المثال ينطبق على الآيات الأخرى المختلف في تفسيرها بين المسلمين.. ما هو تعليقكم؟

الأمر الآخر هو: ألا تعتقدون بأنّ الإصرار على قراءة القرآن باللغة العربيّة، سواء في الصلاة أم خارج الصلاة، كان له الدور الأكبر في الحفاظ على القرآن من التحريف أو التلاعب؟ ألا تعتبر الترجمات الكثيرة المختلفة للقرآن الموجودة الآن في العالم هي ضربٌ من التحريف إن اعتبرناها ترجمةً للنصّ؛ لاختلافها ولو بنسبة معيّنة؟ وبعبارة أخرى: إذا سألني شخصٌ يتكلّم اللغة الانجليزيّة فقط عن نسخة مترجمة للقرآن، هل هذا هو القرآن؟ فهل يكون جوابي: نعم هو القرآن، أم سيكون جوابي: لا، بل هذا ما فهمه أحد علماء المسلمين من القرآن؟

أرجو المعذرة إن كان سؤالي غير واضح أو أسلوبي غير لبق، فأنا مجرّد متطوّع لتدريس القرآن باللغة الانجليزيّة للأطفال في كندا، ولست طالب علوم دينيّة، ولا من أهل الاختصاص، ولا أفهم في الأمور الفقهيّة، ولكنّني متابع لكم ومعجب بأسلوبكم في الطرح، واختياركم للموضوعات، وأحببت فقط أن أستفسر عن مسألة الترجمة، جزاك الله خيراً.

● بعد شكركم على مداخلتكم القيّمة هذه، وهي مداخلة لا تقلّ عن مداخلة طالبٍ للعلوم الدينية، أودّ أن ألفت نظركم إلى بعض النقاط:

النقطة الأولى: لعلّي ألمحت، بل أفصحت في جوابي عن السؤال السابق إلى أنّ كلامنا ليس في أنّ النصّ المترجم هو القرآن الكريم أم لا، فبالتأكيد ليس هذا النص بالذي يمكن اعتباره عين القرآن، وليس هذا في القرآن فحسب، بل هو

جارٍ أيضاً في غيره، لاسيما في الترجمات التي تتعلّق بالأدب والشعر، فكلّ ما قلتموه في النقطة الأولى أنا أوافق عليه، لكنّ البحث الفقهي لا يقف عند هذه المسألة بهذه الطريقة؛ لأنّ الأدلّة الشرعيّة قالت لي بأنّ من واجبات الصلاة (قراءة فاتحة الكتب وآية أو سورة بعدها)، فما هو متعلّق التكليف في نصوص الصلاة هو قراءة فاتحة الكتاب، أي هذا العنوان المركّب من كلمتين: (قراءة) و (سورة)، وليس عنواناً واحداً، والفقهاء يقولون بأنّ صدق العنوان الذي تعلّق به التكليف (التكليف تعلّق بقراءة سورة) أمرٌ يرجع إلى العرف في مثل هذه الحالات.

والذي قلته في جوابي السابق هو أنّنا لو سألنا الإنسان العربي الذي قرأ مثنوي جلال الدين الرومي في دراسته الجامعيّة: هل قرأت المثنوي؟ سيقول: نعم، رغم أنّه لم يقرأ النصّ الأصلي، وإنّما قرأ في الدقّة تفسير المترجِم للنصّ الأصلي، وهكذا لو قلنا لشخص تركي: هل قرأت شعر محمد إقبال اللاهوري؟ فسيقول: نعم، بل إنّني درسته في الجامعة لفصل دراسي كامل، مع أنّه لم يقرأ سوى فهم مترجمي أشعار إقبال إلى التركيّة، وهكذا لو سألنا عربيّاً: هل قرأت كتب الشيخ مطهري؟ فسيقول: نعم، مع أنّه لم يقرأ إلا الترجمات.

فهناك نظرةٌ دقيقة تقول: هو لم يقرأ لا المثنوي ولا إقبال اللاهوري ولا مرتضى مطهّري، وهناك نظرة عرفيّة تقول بأنّه قرأ، والعبرة عند الفقهاء في التطبيق العرفي للعنوان الذي أُخذ متعلَّقاً للتكليف الشرعي، ما لم يقم دليل خاصّ.

إنّ الشيء الذي ادّعيتُه في جوابي السابق هو أنّ القيمة اللغويّة للنصّ القرآني جعلتنا نركّز كثيراً على أنّ الترجمة ليست قرآناً، لكنّ البحث الفقهي لم يأخذ بعين

الاعتبار أنّنا لا نبحث في الترجمة، وهل هي قرآن أم لا؟ وإنّما نبحث في صدق عنوان قراءة الفاتحة لغةً وعرفاً أم لا، وما ادّعيته هناك هو صدق ذلك لغةً، لو تحرّرنا من فتوى الفقهاء وعدنا إلى الفهم العرفي البسيط الذي نجده واضحاً في سائر الكتب رغم انطباق فكرة فهوم المترجمين عليها أيضاً وبنفس الطريقة.

النقطة الثانية: إذا حكمنا بجواز قراءة الترجمة، ينفتح بحث فقهي آخر بشكل تلقائي: أيّ ترجمة يجوز قراءتها؟ وهنا لا نذهب سوى خلف صدق العنوان، فلو كان هناك نصّ مترجم للقرآن فيمكن قراءته سواء كنت توافق على مضمونه أم لا، وإذا لم نقبل بهذا فإنّنا نشترط مثلاً في النصّ المترجَم أن لا يكون مخالفاً للقرآن الأصل، ومن ثمّ سوف يقرأ كلّ شخص ما يراه ـ وفقاً لمذهبه مثلاً ـ أنّه الترجمة الأفضل والأضمن للقرآن، وهذه تفاصيل لا مانع منها، وليست إشكالاً على أصل الفكرة، تماماً كما أمضى الأئمّة القراءة بالقراءات المشهورة للقرآن الكريم رغم وجود اختلاف بينها، ومع ذلك قال السيد الخوئي بأنّ هذه القراءات ليست قرآناً بالضرورة، لكنّنا نصلّي بها جميعاً لتجويز الإمام الصلاة بها، فقضيّة القراءات وتعامل أهل البيت معها في الصلاة تشبه ـ وفقاً لفهم مثل السيد الخوئي للقراءات ـ ما نحن فيه، فأقصى ما يمكن قوله هو اشتراط قراءة الترجمة التي لا تخالف الحقّ في فهم القرآن، وهذا غير اشتراط قراءة ترجمة تعكس كلّ تفاصيل القرآن، فإنّ النقص غير المخالفة.

النقطة الثالثة: لا شكّ عندي في أنّ العربية في الصلاة وقراءة القرآن كان لها دور في حفظ اللغة وحفظ القرآن الكريم، وأنا فيما توصّلت إليه لا أدعو إلى وجوب القراءة بغير العربيّة، وإنّما قلت بأنّه لا دليل على وجوب القراءة بالعربية في الصلاة لغير العارف باللغة، لكنّ هذا لا يمنع من القول بحُسن ذلك. ولو

تغاضينا عن هذا الأمر فلا يمكن للباحث في الفقه أن يفتي بوجوب القراءة بالعربيّة؛ لأنّ هذه القراءة سوف تحافظ على القرآن واللغة، فهذا ليس دليلاً على الوجوب من الناحية الفقهيّة، ولا هو بالدليل على بطلان الصلاة لو لم يقرأ بالعربية، وإلا فلماذا لا نفتي بوجوب إجراء عقود المعاملات باللغة العربية فهذا أيضاً يقوّي وضع اللغة ويحافظ عليها؟!

علماً أنّ الذي حفظ اللغة العربية ليس مثل هذه التفاصيل فقط، وإنّما قبل ذلك هو كون اللغة العلميّة عند جمهور المسلمين ـ ولقرونٍ عديدة ـ هي اللغة العربيّة، وحصول رغبة عامّة في التعرّف عليها، ووجود سياسات عامّة للدول في هذا الأمر، وليست القراءة بالعربية في الصلاة سوى مساعد من المساعدات.

وإنّني من الذين يدافعون دوماً عن اللغة العربية ويرونها مفتاح الفهم الأفضل للقرآن والسنّة، وقد أبديت في أكثر من موقع خوفي على فهم القرآن والسنّة لاسيما في الفترة الأخيرة التي بتنا نجد فيها الكثير من الفهوم المتّسمة بالعجمة والغرابة عن روح اللغة، نتيجة تراجع هذه اللغة في الأوساط العلميّة، فالحلّ هو بسياسات تقوم بها وزارات التربية والتعليم في العالم العربي والإسلامي، وكذلك المؤسّسات الدينية والجامعيّة والجهات المهتمّة، لإعادة الاعتبار لهذه اللغة التي بات يخاف منها حتى العرب بسبب سياسات تعليمية خاطئة في هذا المجال مع الأسف الشديد، وبسبب ضعفنا العام أمام أشكال العولمة.

٦١٥ . هل شهادات الأعلميّة متعارضة فيما بينها اليوم فلا قيمة لها؟

السؤال: يقول الفقهاء في رسائلهم العمليّة حول طرق إثبات الأعلميّة ما

نصّه: (وكذا الأعلمية تعرف بالعلم، أو بالبيّنة غير المعارضة، أو الشياع المفيد للعلم). أليست البيّنات التي تشهد بأعلميّة مراجع دين آخرين غير مرجعي الديني هي بيّنات معارضة للبيّنات التي شهدت لمرجعي بالأعلميّة؟

● إذا كانت البيّنات التي شهدت لغير مرجعك بالأعلميّة تعرف بوجود مرجعك وكونه قد طرح نفسه للتقليد، بحيث كانت ملتفتةً إليه آخذةً له بعين الاعتبار في سباق الأعلميّة ـ إذا صحّ التعبير ـ فإنّ شهادتها بأعلميّة غيره تُثبت بالمدلول المطابقي أعلميّة غيره، وتنفي بالمدلول الالتزامي أعلميّته، فتكون معارضةً للشهادات التي تُثبت أعلميّته بالمدلول المطابقي وتنفي أعلميّة غيره بالمدلول الالتزامي، وفي هذه الحال إمّا يقال بسقوط هذه الشهادات برمّتها، وتقليد كلّ من هو مظنون الأعلميّة أو محتملها، أو يقال بالترجيح بين الشهادات كما لو كان الذين شهدوا بالأعلميّة لمرجعك أكثر خبرةً وعلماً ودقّةً من الذين شهدوا لغيره، أو تكون الكثرة العدديّة في الشهداء موجبةً لهذا الترجيح أحياناً، فمع المرجّح يؤخذ بالبيّنة التي ثبت لها المرجّح، وإلا عدنا إلى تقليد من هو مظنون الأعلميّة، وإلا فمُحْتَمَلُها. ذلك كلّه بناء على نظرية لزوم تقليد الأعلم.

وإنّما قيّدتُ في مطلع كلامي الموضوع بكون البيّنة مطلعةً أو آخذة بعين الاعتبار مرجعك؛ لأنّ الملاحظ في بعض الأحيان أنّ بعض البيّنات لا تُدخل في إطار المنافسة بعضَ الأشخاص، فهم خارجون عندها تماماً، وسأعطي مثالين على ذلك:

المثال الأوّل: قد يكون زيد هو الأعلم، لكنّه من وجهة نظر البيّنة غير عادل أو غير صالح (كما بلغنا بطريق موثوق أنّه حصل ذلك في حقّ بعض المراجع رحمهم الله)، وفي هذه الحال لا تقول البينة بأنّ زيداً هو الأعلم ولكنّه فاسق،

فيكون عمرو هو الأعلم الذي يجوز تقليده، وإنّما تتجاهل عملية الترتيب الدقيق في التعبير هذه (لبعض الأسباب والاعتبارات)، لتقول بأنّ عمرواً هو الأعلم، وتقصد البيّنةُ من ذلك أنّه من بين من يجوز تقليده فإنّ عمرواً هو الأعلم، وهذا ما يسبّب أحياناً بعض الالتباس الذي سببه عدم دقّة تعبير الشهود على الأعلميّة، وليس عدم دقّتهم في تشخيص الأعلميّة فتأمّل جيداً، فما أقوله ليس فرضيّة خياليّة بل هي أمور تحصل ولو قليلاً، ولولا عدم الرغبة في الدخول في الأسماء لبيّنتُ ذلك بوضوح، فإنّ البيّنة التي قالت بأنّ فلاناً هو الأعلم لكنّه فاسق، ففلانٌ الآخر هو الأعلم الذي يجوز تقليده، لم تكن متحرّجةً في ذلك المجلس الخاص الذي قالت فيه ذلك، بل هي تنطلق من رؤيتها الشرعيّة التي تؤمن بها وقناعاتها الموضوعية والمصداقيّة التي توصّلت إليها، لكنّ الإفصاح عن هذا الأمر عادةً ما يكون حرجاً في العلن، وهذا ما يسبّب في بعض الأحيان القليلة جدّاً ارتباكاً في بيان الأعلميّة عند بعض الشهود.

ففي مثل هذه الحالات لا تتعارض بيّنات الأعلميّة، وإلا فهي متعارضة، ويُرجع في حكم تعارضها إلى ما بيّناه مطلع الحديث، على الخلاف بين الفقهاء في تقديم البيّنة الأكثر خبروية أو في التساقط فوراً عند التعارض.

المثال الثاني: أن تكون البيّنة على أعلميّة زيد سابقة زمناً على طرح عمرو لمرجعيّته، وفي بعض الأحيان تكون البيّنة قد أخذت بعين الاعتبار عند الشهادة بالأعلميّة خصوص من هم متصدّون للتقليد في وقتها بحيث صدرت لهم رسائل عملية أو استفتاءات تبيّن أنّهم مطروحون للمرجعيّة، أمّا سائر الفقهاء الذي لم يتصدّوا فإنّ بعض البينات لا تلاحظهم أساساً، فعندما تقول بأنّ زيداً هو الأعلم فهي تقصد أنّه الأعلم من بين المراجع المتصدّين للفتوى، فإذا شهدت

البيّنة لزيد بالأعلميّة ولم يكن عمرو قد طرح حينها نفسه للتقليد، وبعد مرور عشر سنوات مثلاً طرح عمرو نفسه للتقليد، فإنّ بيّنة زيد قد لا تناقض البيّنة التي شهدت بأعلميّة عمرو، ما لم تتمّ مراجعة أصحاب البيّنتين مرّةً أخرى لأخذ الإفادة منهم أو قامت قرينة على اعتقاد البينة بالأعلمية حتى بعد تصدّي عمرو للمرجعيّة.

فهذا مثل قولك بأنّ محمداً هو الأعلم في الصفّ الخامس، فإنّ هذا لا يشمل عليّاً الذي جاء إلى الصف الخامس بعد خمس سنوات مثلاً، بحيث كان محمد حينها في الصف العاشر، فإذا كان هناك احتمال أن يكون الوضع على الشكل المذكور فلا تتعارض البيّنات، بل يصبح من الصعب الأخذ بالبيّنة القديمة التي جاءت قبل طرح عمرو لمرجعيّته، إذا احتمل أنّها لم تأخذ بعين الاعتبار علم عمرو وأعلميّته؛ لأنّ الأعلمية مفهوم نسبي قياسي مقارن. وهذا يحصل بشكل أوضح أحياناً في البينة التي توفّي أصحابها والشهود فيها قبل طرح عمرو لمرجعيّته.

ولعلّ من هذا القبيل أحياناً ما إذا شهد الفقيه بأعلميّة المرجع الفلاني، ثم طرح هذا الفقيه نفسُه مرجعيّتَه بعد عشر سنوات أو عشرين عاماً، ففي هذه الحال قد تجد أنّ شهادته بالأعلميّة لم يكن يقصد من المقارنة فيها إدخال نفسه في الحساب؛ لأنّه لم يكن بصدد التصدّي للتقليد حينها، فقد يفهم حينئذٍ أنّه الآن يرى نفسه الأعلم فيما يرى ذاك الذي شهد هو له بالأعلميّة تالياً له يُرجع إليه عنده في الاحتياط الوجوبي، ولهذا قد لا يرد على هذا الفقيه أنّه كيف ترى زيداً أعلم وأنت طرحت نفسك في عرضه، وفي الوقت عينه ترى أنّه لا يجوز للمكلّفين تقليد غير الأعلم؟! فقد يكون أحد التخريجات عنده هو هذا الأمر.

إنّ مثل هذه الحالات قد تقع، ولكنّها ليست دائماً بالتي تقع على الشكل الذي قلناه، فينبغي التنبّه لمثل هذه القضايا (التي قد تقع أحياناً) في موضوع تعارض البيّنات.

وهذا كلّه يكشف عن نقطة مركزية وهي أنّ إثبات أعلميّة شخص وسط مجموعات من التوجّهات والبينات يحتاج للكثير من الدقة وتكتنفه العديد من المصاعب الميدانيّة، ولا يصحّ فيه ممارسة التبسيط أبداً.

٦١٦ . حكم تقبيل ولمس النساء العجائز المُسنّات

السؤال: ١ ـ هل يجوز تقبيل العجائز؟

٢ ـ هناك موضوع ابتلائي، وهو تقبيل النساء العجائز، فهل المدار في حرمة تقبيلهنّ هو الشهوة (وهي منتفية) أم مطلقاً؟

● يرى مشهور الفقهاء أنّ الشريعة أجازت للنساء العجائز، ويُقصد منهنّ تلك المرأة التي تبلغ في السنّ مبلغاً بحيث لا يُرجى معها أن تنكح زوجاً أو تُطلب لشهوة، أجازت لهنّ كشف المتعارف كشفه للنساء في سنهنّ وحالهنّ، وإرخاء الجلباب والخمار عنهنّ، فمثلاً يجوز كشف الشعر والرأس عموماً والرقبة والذراعين ونحو ذلك، وبعض الفقهاء ضيّق الدائرة إلى مثل الذراعين وبعض الشعر. وهناك وجهة نظر ترى جواز كشفهنّ حتى أكثر من ذلك عدا العورة.

ولكنّ هذا الكشف مشروط ـ على جميع الآراء ـ بأن لا يَظْهَرْنَ متزيّنات ومتبرّجات، ولا يكن في كشفهنّ هذا الأمر، وبعضهم قال: لا يكون في الكشف ما يستدعي الظهور المتزيّن به والمثير للغرائز عادةً، قال تعالى: ﴿**وَالْقَوَاعِدُ مِنَ**

النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٦٠).

ويجوز في المقابل للرجال النظر إلى هذه المرأة غير المتبرّجة بلا شهوة. وهذا الحكم خاصّ عندهم ـ على المعروف ـ بالنساء، فلا يشمل الرجل الكبير في السنّ، بمعنى أنّه لا يجوز له النظر إلى النساء غير القواعد منهنّ، بحجّة أنّه كبير في السنّ، فضلاً عن أن يجوز له الكشف عمّا لا يجوز له كشفه في الأصل.

لكنّ الفقهاء قالوا بأنّ الآية الكريمة ـ ومعها مجموعة الأحاديث ـ إنّما تدلّ على الكشف والنظر، ولا يوجد قاعدة عامّة تثبت أنّه كلّما جاز الكشف والنظر فقد جاز اللمس، فإنّ كشف المرأة لوجهها جائزٌ عند بعض الفقهاء لكنّ لمس وجهها ليس بجائز، ومن هنا قالوا بأنّنا نقتصر في الدليل المرخِّص هنا على مقداره، وهو قد رخّص بالنظر والكشف، فلا موجب للترخيص في اللمس، ولهذا يفتي الفقهاء (انظر ـ على سبيل المثال ـ: فتاوى السيد السيستاني والشيخ التبريزي والسيد الخامنئي في كتاب أحكام المغتربين للسيد حسين الحسيني: ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤) بعدم جواز مصافحة المرأة المسنّة والعجوز ولو كانت من القواعد، إلا من وراء الثوب أو الحائل بلا شهوة ولا غمز.

هذا كلّه بناءً على حرمة لمس الأجنبيّة ولو بلا شهوة، وأمّا على قول مثل الشيخ المنتظري من الإماميّة والشيخ تقي الدين النبهاني من أهل السنّة، ممّن يجيز لمس ومصافحة الأجنبيّة بلا شهوة ولا ريبة ولا لزوم محذور آخر، فمن الأولى عنده الحكم بالجواز في مثل القواعد من النساء لو تحقّقت الشروط المذكورة.

٦١٧ . حكم تقليد الميّت الأعلم مطلقاً ابتداءً

السؤال: أنا أقلّد مرجعاً متوفّى، ولديّ قناعة تامّة واطمئنان تامّ بأنّه الأعلم بين

الأحياء والأموات، ولديّ بنتٌ بلغت سنّ التكليف، فهل يجوز لها أن تقلّد هذا المرجع المتوفّى؟

● يرى مشهور الفقهاء المتأخّرين أنّها إذا قلّدت من يرى جواز تقليد الميت ابتداءً، مثل الشيخ محمد إبراهيم الجنّاتي حفظه الله، جاز لها تقليد هذا المرجع المتوفّى، وإلا فلا يجوز لها ذلك حتى لو حصل لك أنت اطمئنانٌ بأعلميّته المطلقة.

٦١٨ . هل حقّاً يجب شرعاً فتح حرب كلّ عشر سنوات كحدّ أدنى؟!

السؤال: في واحدة من محاضرات سماحة الشيخ حبّ الله سمعته يقول: (لا يجوز بأن تبقى الدولة الإسلاميّة عشر سنوات دون حرب). ما صحّة هذا الرأي؟ وهل هو مشهور بين الفقهاء؟

● يقسّم الفقهاء الجهاد عادةً إلى:

أ ـ جهاد دفاعي، وهو الجهاد الذي يقوم به المسلمون ضدّ خصومهم على أساس الدفاع عن أنفسهم وبلادهم ودينهم ضدّ العدوان الذي ابتدأه الآخرون عليهم. ولا نقاش بين أحد من المسلمين في شرعيّة هذا الجهاد، بل وجوبه على المسلمين كافّة وفقاً لطبيعة الوجوب الذي يلحق الجهاد عادةً.

ب ـ وجهاد ابتدائي، ويسمى بجهاد الطلب أو جهاد التحرير (تحرير الإنسان من الكفر) أو جهاد الدعوة، وهو أن يشنّ المسلمون الحرب مبتدئين بها، بهدف توسعة رقعة البلاد الإسلاميّة ونشر الإسلام وإدخال الآخرين ـ بطريقة أو بأخرى ضمن تفاصيل فقهيّة ـ في هذا الدين الحنيف. وهناك تفاصيل متعدّدة في الشروط والخصوصيّات التي تشرعن هذا الجهاد، من نوع اشتراط حضور المعصوم فيه، لكنّ المعروف بين العلماء المسلمين أنّه مشروع، بل واجب. فكثير

من الفقهاء المسلمين يرون هذا الجهاد واجباً على الأمّة والدولة الإسلاميّة وليس فقط جائزاً، ومعنى ذلك أنّه يجب على الدولة الإسلاميّة والأمّة المسلمة أن تتوسّع وتفتح البلدان الأخرى وتخضعها لحكم المسلمين، حتى لو لم يبدأ الآخرون المسلمين بالحرب.

وأرجو التنبّه جيداً لمسألة وجوب هذا الجهاد، فنحن لا نتكلّم عن أمر مشروع، بل نتكلّم عن وظيفة مجتمعيّة عامّة تجعل الأمّة الإسلاميّة في حال توسّع دائم. نعم يسقط وجوب هذا الجهاد حال عدم المقدرة، كما في مثل زماننا حيث المسلمون لا يقدرون على التوسّع، بل يتعيّن عليهم الدفاع عن دينهم وبلادهم وأوطانهم، في ظلّ العدوان المستمرّ من الاستكبار العالمي والصهيونية عليهم.

وهذا يعني أنّ الأصل في علاقة الدولة الإسلاميّة بسائر الأمم هو الحرب، وهو ما يسمّى بأصالة الحرابة، مقابل القول بأصالة السلم.

لكنّ الفقهاء الذين يتبنون خيار الجهاد الابتدائي يرون أنّه يجوز للدولة الإسلاميّة وقف هذه الحرب لمدّة زمنية معيّنة،وفتح معاهدات سلام مع الآخرين. واختلفوا في المدّة الزمنيّة الأقصى التي يُسمح فيها لوليّ الأمر أن يوقع معاهدة سلام مع أيّ دولة أخرى، بحيث تُلزمه هذه المعاهدة بعدم شنّ المزيد من الهجمات التوسّعية الدعوية التحريرية، فقال بعض الفقهاء بأنّها أربعة أشهر، وقال فقهاء آخرون بأنّها سنة كاملة، وبلغ بها فريق آخر حدّ عشر سنوات، وهذا يعني أنّ الدولة الإسلاميّة لا تستطيع التوقيع على معاهدة سلام تمنعها من فتح حرب ابتدائيّة لمدّة أطول من هذه.

لكنّ هذا الرأي بدأ بالانحسار في العصر المتأخّر على جبهتين:

الجبهة الأولى: وهي جبهة المدّة الزمنيّة المسموح للدولة الإسلاميّة أن توقف

فيها الحرب الابتدائيّة، حيث أخذ يسود بين كثير من الفقهاء وربما أكثرهم الرأيُ القائل ـ وهو رأي موجود قديماً أيضاً ـ بأنّه لا يوجد تحديد زمني، بل القضيّة موكولة إلى وليّ الأمر فيما يراه الصالح أو الأصلح للأمّة المسلمة وللإسلام والمسلمين، فقد يوقف هذا الجهاد خمسين سنةً، وقد يوقفه أكثر أو أقلّ من ذلك، تبعاً للمصالح العامّة التي تحتاجها الأمّة والدولة والدين.

الجبهة الثانية: وهي جبهة أصل وجوب بل مشروعيّة الجهاد الابتدائي، حيث بدأ يتداول الرأي القائل بأنّ هذا الجهاد غير مشرّع في الإسلام، أو أنّه لو شرّع فهو في حالة واحدة وهي قيام الدول الأخرى بعدم السماح للإسلام والمسلمين بحريّة الحركة على أراضيها لنشر الدين الحنيف، وهؤلاء الفقهاء يرون أصالة السلم في العلاقات الدولية لا أصالة الحرب.

من وجهة نظري الشخصيّة، ووفقاً لبحثيَّ المطوّلين في هذا الموضوع، والمنشورين في كتابي المتواضع (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر)، فقد توصّلتُ إلى عدم شرعيّة الجهاد الابتدائي بالعنوان الأوّلي مطلقاً حتى في عصر النصّ، وأنّ الجهاد الذي شرّعه الإسلام ومارسه الرسول الأكرم صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم هو الجهاد الدفاعي فقط، لكن لا بمعنى الدفاع الشخصي، بل بمعنى الدفاع النوعي المجتمعي، قال سبحانه وتعالى: ﴿..**فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّمَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا**﴾ (النساء: ٩٠ ـ ٩١).

وعليه، فقد بنيتُ على أصالة السلم، فكلّ كافر فإنّ الأصل فيه أنّه غير حربي

حتى يثبت أنّه يشارك أو يعاون على محاربة المسلمين، وكلّ دولة هي دولة غير حربيّة حتى يثبت عدوانها على المسلمين وبلادهم، ومن ثم فليس صحيحاً ـ فيما بدا لي ـ ما تعارف عليه بعض الفقهاء من أنّ كلّ كافر فهو حربيٌّ إلا ما خرج بمعاهدة أو بعقد ذمّة، بحيث أصّلوا أصالة الحربيّة في غير المسلم.

وعلى هذا الأساس فقد رأيتُ بنظري المتواضع أنّ كلّ إنسان محترم النفس والمال، حتى يثبت أنّه حربيّ بهذا المعنى للحربي، فلا يجوز ـ بالعنوان الأوّلي ـ مصادرة أمواله أو أخذها بعنوان الاستنقاذ، بل لقد توصّلتُ في بحوثي في فقه الجهاد إلى أنّه لا يجوز أخذ مال الحربي إلا إذا وقع هذا الأخذ ضمن برنامج الدولة الإسلاميّة في المواجهة، أي لابدّ فيه من أخذ إذن الحاكم الشرعي؛ لأنّني ممّن يقول بأنّ الجهاد مطلقاً ولو الدفاعي ـ بغير الدفاع الشخصي ـ مشروطٌ بإذن الدولة أو الحاكم الشرعي، وقد استعرضتُ ذلك في بحث آخر منشور أيضاً. هذا ما فهمته بعقلي القاصر والعلم عند الله.

٦١٩ . أليس عدم تعهّد الله حفظ السنّة النبويّة دليلاً على عدم حجيّتها؟

السؤال: النبي محمّد والأئمّة من آل البيت معصومون، ولكنّ الله تعالى لم يتعهّد بحفظ نتاجهم المعصوم!! فيما أنّ الله تعالى تعهّد بآية في كتابه الكريم بحفظ القرآن من الإضافة والنقص والافتراء والكذب وغيرها من آفات الحديث وعلله!! فنسأل: لماذا لم يتعهّد سبحانه بحفظ سُنة النبي وآله بآية في كتابه الكريم كما تعهّد بحفظ القرآن: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾.. فنسأل: وما الحكمة الإلهيّة من عدم التعهّد بحفظ سُنة النبي والأئمّة من آله؟ وهل تصلح سُنة النبي وآله بعد عدم التعهّد

الإلهي بحفظها كمصدر للتشريع لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا هي متعهّد بحفظها من الله تعالى؟ ما لكم كيف تحكمون؟ رسالة من الله تعالى بقرآنه المتعهّد سبحانه بحفظه، وليس كما هي السُنّة النبوية الشيعية والسُنية والتراث والتاريخ والسير والقصص والتي لم يتعهّد الله تعالى بحفظها من الكذب والافتراء والتزوير والتلاعب والنقص والإضافة وباقي علل وآفات السُنّة النبوية.. أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ اللهِّ إِلَهًا آخَرَ لا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ وَقُل رَّبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾ (المؤمنون: ١١٧ ـ ١١٨). حسابه عند ربه وإن لم يكن له برهان! فكيف بمن يدّعي أنّ له برهاناً وإن كان زائفاً؟

● ١ ـ لنفرض أنّ الله تعالى لم يتعهّد بحفظ السنّة الشريفة مع أنّها حجّة على العباد، ولنفرض أنّنا لم نستطع بعقولنا اكتشاف سبب عدم التعهّد، فهل هذا يعني دليلاً على عدم كون السنّة حجّة؟ فكم من فعلٍ إلهيٍّ لم نعرف حتى الساعة سببه وحكمته بعلومنا المحدودة التي نصّ القرآن الكريم على قلّتها: ﴿..**وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾ (الإسراء: ٨٥)، فهناك فرق بين إثبات العقل لعدم الحكمة من فعلٍ ما، وبين عدم إثباته للحكمة من هذا الفعل عندما يصدر من الله تعالى، أرجو التدقيق في المفاهيم هنا.

٢ ـ لو صحّت الطريقة التي عالجتم بها الموضوع، لكان من حقّ الآخرين إثبات عدم حجيّة التوراة والإنجيل على البشر حتى الذين جاؤوا في ذلك العصر قبل الإسلام؛ لأنّها تعرّضت للتحريف، إمّا بمعنى التغيير في بعض النصوص أو بمعنى الإخفاء وإظهار غيرها مكانها أو بإضافة شيء إليها ليس منها أو بأيّ معنى آخر ليس مختلفاً عمّا حصل مع السنّة الشريفة. فهل يمكن بعروض

التحريف على الكتب السماوية السابقة إثبات أنّها لم تكن حجّة على الخلق حتى في عصرها؟ ولماذا لم يتعهّد الله بحفظها من التحريف؟ ثم هل كانت حجّةً قبل التحريف وصارت غير حجّة بعده؟

٣ ـ لو صحّت الطريقة عينها التي عالجتم بها الموضوع، لكان من حقّ الآخرين أن يسألوكم: لماذا لم يتعهّد الله بحفظ القرآن من التحريف المعنوي؟ ولماذا لم يتعهّد بحفظ القرآن من تأويلات المتأوّلين وتلاعب المفسّرين عن عمدٍ أو عن غير عمدٍ، وحصول التشويش الواسع على عددٍ كبير من الأمّة في فهم ولو بعض نصوصه؟ أليس في عدم تعهّده بحفظ معانيه ودلالاته لتبقى ظاهرة جليّةً للجميع، وتعجيز المتأوّلين عن التلاعب في تفسيره كما أعجزهم عن التلاعب في متنه وحروفه وكلماته.. أليس في ذلك دليل أيضاً على عدم حجيّة القرآن نفسه؟ ومن ثم فطريقتكم في تكريس مرجعيّة القرآن سوف تفضي إلى التشكيك في مرجعيّته. وبالفعل فقد شكّك بعضهم في مرجعيّة القرآن نفسه بعروض الغموض على دلالاته نتيجة تراكم مقولات المفسّرين عليها، فإذا أجبتم بأنّ هذا من سوء صنيع البشر أجابكم أنصار حجيّة السنّة بأنّ التلاعب الذي وقع في السنّة كان أيضاً من سوء صنيع البشر معها.

٤ ـ في كلامكم قلتم بأنّ النبي وأهل البيت معصومون، ثم قلتم بعدم حجيّة سنّتهم، فإذا قصدتم سنّتهم ولو تلك التي وصلتنا باليقين والتواتر كبعض السنن القوليّة والعمليّة، فهذا يعني أنّكم تريدون إنكار حجيّة السنّة الواقعية وترون القرآن هو المصدر الوحيد للدين، وهذا يعني أنّكم لو كنتم في عصر النبيّ، فقول النبيّ بالنسبة إليكم ليس بمصدر معرفي في فهم الدين وأخذ معالمه ما لم يكن ما ينقله النبي قرآناً، وهنا أسألكم: إذا كان هذا النبيُّ معصوماً عن

الخطأ وكان نتاجه معصوماً كما عبّرتم بأنفسكم، ثم فسّر لك النبيُّ آيةً من القرآن الكريم، ألا يعني هذا أنّ تفسيره معصوم؟ وإذا كان معصوماً ألا يعني أنّه مطابق لواقع المعنى القرآني؟ وإذا كان مطابقاً لواقع المعنى القرآني من خلال العصمة ألا يعني ذلك حجيّة ولو بعض سنّته صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم بمعنى مرجعيّتها المعرفيّة دينيّاً؟

لا أريد أن أقول هنا بحجيّة كلّ ما صدر عن النبيّ، لكن يكفيني حجيّة بعض سنّته لإثبات المبدأ، ونترك التفاصيل والمساحات إلى مرحلة أخرى، فكيف تمكّنتم من الجمع بين عصمته وأهل بيته وفي الوقت عينه أنكرتم حجيّة سنّته بالمطلق حسب ما استوحيتُ شخصياً من كلامكم؟ إنّ هذا الجمع يحتاج لبعض التفسير، ما لم يكن عندي قصور في فهم كلامكم ومرادكم.

هذا لو كنتم تريدون بكلامكم إنكار حجيّة السنّة الواقعيّة كلّها، أمّا لو قصدتم إنكار حجيّة الروايات الواصلة إلينا، بدعوى عدم معقوليّة تصديقها، فهذا بحثٌ آخر لا علاقة للتعهّد به، وإنّما عليكم أن تثيروا هنا عناصر القوّة والضعف في النقل التاريخي والحديثي في القرون الإسلاميّة الأولى لتُثبتوا أنّ هذا النقل لا يمكن علميّاً الاعتماد عليه في إثبات ما صدر عن النبي، وهذا غير إنكار حجيّة واقع السنّة النبويّة، فليلاحظ جيّداً.

٥ ـ إذا كنتم تريدون إنكار أصل السنّة فكلامكم ـ كما قلنا ـ لا يثبت ما تريدون فيما يبدو لي، أمّا إذا كنتم تريدون إثبات مرجعيّة القرآن وحكومته على السنّة، فهذا المبدأ أوافقكم عليه تماماً. نعم، مرجعية القرآن مصطلحٌ هلامي له معانٍ متعدّدة حسب اتجاهات العلماء والباحثين، وهذا أمرٌ آخر. وكذلك إذا قلتم بأنّ الكثير وربما أكثر الأحاديث لا يمكن الاعتماد عليها والوثوق بها، فهذا

أمرٌ قد أوافقكم عليه من خلال رؤيتي المتشدّدة في التعامل مع الحديث، لكنّ هذا غير إنكار حجيّة السنّة.

٦ ـ عندي تساؤل بسيط، وهو تساؤل يطال كلّ شيعي إمامي يريد الحفاظ على تشيّعه وعقيدته، وفي الوقت عينه إنكار حجيّة السنّة الواقعيّة، وهنا أسأل: إذا كنتم تعتقدون بالإمامة للأئمة الاثني عشر من أهل البيت كما استوحيتُ من كلامكم، فكيف أثبتّم أنّهم معيّنون بالاسم من الله تعالى وأنّهم معصومون؟ هل أسماؤهم جميعاً موجودة في القرآن الكريم؟ وإذا أخبَرَنَا النبيُّ بأسمائهم فهل إخباره حجّة؟ هل يمكن أساساً التوفيق بين إنكار حجيّة السنّة مطلقاً وبين المذهب الإمامي؟ أليست الإطاحة بحجية السنّة مطلقاً تساوي تهاوي أحاديث الإثنا عشر والغدير والمنزلة والثقلين والدار وغيرها من النصوص الكثيرة؟

أعتقد أنّه من العسير جدّاً لشيعي إمامي أن يُنكر حجية السنّة النبويّة مطلقاً (وطبعاً يُفترض أنّ سنّة أهل البيت ليست بحجة عنده أيضاً؛ لنفس أسباب عدم حجيّة السنّة النبويّة، وهي عدم التعهّد الإلهي بالحفظ)، إذ مهما أثبت من القرآن الكريم كيف له أن يثبت إمامة من بعد الإمام الحسين عليه السلام (مع أسمائهم) بالقرآن فقط؟ وليرشدنا المنكرون لحجية السنّة إلى الطريقة العلمية الدقيقة في هذا المجال، والتي لا يستندون فيها إلى أيّ نصّ نبوي أو عن أحد الأئمّة إطلاقاً، بل نحن والقرآن، وإذا لم تصلح سنّة النبي مصدراً للتشريع حتى في الأمور الفرعيّة البسيطة بسبب فوضى تناقل الحديث كما يظهر من كلامكم، فكيف صلحت لإثبات الإمامة وتفاصيلها؟!

نعم، لابدّ من قدر من القول بحجية السنّة لكي يُفتح الباب، ولو حجية تلك السنّة الإخبارية التي يخبر فيها النبي عن الله بشيء ولم نجد له ذكراً في القرآن

الكريم، وقد نختلف في هذا المقدار الذي يكون حجّةً وما هي دائرته وما هي مساحاته، لكنّ المبدأ محفوظ وسط كلّ هذا الاختلاف.

٦٢٠ . مطالبة الزوجة بالطلاق لو ثبت مشاهدة زوجها الأفلام الخليعة..

السؤال: هل يحقّ للزوجة أن تُطالب بالطلاق إذا ثبت فساد الزوج، حيث إنّه يمارس الاستمناء ويشاهد الأفلام الإباحيّة؟ وهل يحقّ للحاكم أن يطلّقها حتى بدون رضا الزوج بالطلاق، حيث إنّ الزوجة غير راغبة في المعاشرة بعد علمها بالأمر؟

● هذا الأمر وأمثاله ليس مبرّراً كافياً للطلاق من الناحية الشرعيّة، فمجرّد أنّ الزوج ـ وأيضاً الزوجة ـ ارتكب خطأً أو انحرافاً في مكانٍ ما بينه وبين نفسه، دون أن يعتدي على الزوجة فيظلمها أو يضربها أو يسيء العشرة معها أو نحو ذلك، لا يعني أنّ حقّ الطلاق صار ثابتاً للزوجة أو أنّ الحاكم يقوم بفصلها عنه مثلاً. نعم، من حقّ الزوجة رفع الأمر إلى الحاكم (إن لم يكن في البين مشكلة شرعيّة وهي فضح زوجها وإهانته أمام الآخرين)، لكنّ الحاكم لا يجد عادةً مثل هذا الأمر مبرّراً للطلاق.

أمّا لو بلغ الحدّ بالزوجة مستوى كراهية زوجها والعيش معه، فإنّ الفقهاء يذهبون إلى أنّ بإمكانها البذل، لكي يقع الطلاق الخُلعي الذي هو غير ملزم للزوج عند المشهور، ولكنّ ذلك لا يكون لأجل ما فعله الزوج، بل يكون لأجل كراهة الزوجة العيش معه، مع تحقّق سائر شروط الطلاق الخلعي.

إنّني أعتقد بأنّ الأمور لا ينبغي الاستعجال في التعاطي معها بهذه الطريقة، بل لابدّ أوّلاً من دراسة الأسباب التي دفعت الزوج لمثل هذا الخطأ، فلعلّ لديه

مشاكل داخليّة في الأسرة قد لا تكون حتى الزوجة منتبهةً لها، أو ربما تكون لديه مشاكل تربوية قديمة ترجع لأيّام طفولته، أو قد تكون لديه مشاكل نفسيّة ينبغي معالجتها، أو قد يكون الفضاء العام السلبي دافعاً له للتورّط في مثل هذه الأمور، فليس الموقف الأوّلي للزوجة ـ رغم احترامي الشديد لجرحها وشعورها بالإهانة ـ هو طلب الطلاق، بل ينبغي أن يكون هو التفكير بالحلّ، ومصارحة الزوج ومعاتبته، فلعلّ للزوج ما دفعه لذلك ولو كنّا نعتبره مخطئاً، وظروف الحياة اليوم ليست سهلةً أبداً بالنسبة للكثير من الرجال.

والأمر عينه نقوله للرجال أيضاً فيما لو اقترفت الزوجة خطأ هنا أو هناك، فإنّ الحلّ ليس باستخدام الرجل الشرقي لثقافته الذكوريّة التي تدمّر الأسرة؛ لأنّ زوجته زلّت في وضع هنا أو هناك من مثل ما جاء في السؤال أعلاه، بل الحلّ هو بدراسة الأسباب التي قد يكون هو أحدها أو الرئيس فيها.

ولا أريد بذلك تبرير هذا الفعل أو ذاك بقدر ما أريد أن نسعى في المرحلة الأولى لعدم تدمير أسرة الزواج هذه بمجرّد حصول هذا الجرح أو التألّم من مثل هذا الأمر، بل يفترض بنا دوماً أن نفصل ـ ونحن نواجه القضايا العاطفيّة ـ بين العاطفة والعقل، ونسمح للعقل بأن يفكّر بعيداً عن ضغط عاطفتنا وأحاسيسنا، علّه يصل إلى حلّ أفضل، وربما يرى العقل في تفكيره بأنّ هذا الرجل أو ذاك ليسوا سوى ضحايا الإعلام الهابط والفنّ المتدنّي الذي بات يسيطر على الكثير من إعلامنا، وبات ينحر قيمة الفنّ الراقي وقيمة الصوت الحسن والموسيقى الرائعة الهادفة.

ولعلّ الرجل مجنيّ عليه من قبل وزارات السياحة والإعلام في عالمنا العربي والتي لا يهمّها إلا جني المال، وآخر همّها قضايا الأخلاق والأسرة والتربية

والتعليم، تماماً كما هي أولويّات الكثير من حكوماتنا في العالم الإسلامي، والتي تظهر في الأمن والدفاع عن كراسي الكبار، فلم يطالب أحد بمحاكمة أولئك الذين ينشرون الرذيلة في مجتمعاتنا ويتسبّبون بما لا يُحصى من حالات الطلاق، وإنّما يقومون فقط وفقط بالنظر لعيوب رجال الدين مثلاً في بعض مواقفهم من قضايا المرأة، وهي عيوب ينبغي الاشتغال عليها أيضاً، ولا يصحّ السكوت عنها بحال.

نعم، فقد يكون هذا الرجل وغيره الكثير الكثير من الرجال ضحايا الكبت الاجتماعي والإرهاب والتوتر والعنف والضغط الاقتصادي والفساد الأخلاقي التجاري المستشري، والذي لا يهمّه سوى جني الأرباح، أمّا الطفولة فلا قدسيّة لها، بل تتعرّض للتدمير في أخلاقيّاتها؛ لأنّنا نريد الترويج لفيلم سينمائي هنا وآخر هناك، ضاربين بسيف الحرية كلّ من يخالفنا الرأي، ظانّين بذلك أنّنا سنصبح مثل الغرب، وسننتظر لنرى هل بذلك سنكون شعوباً متقدّمة فيما تقدّم فيه غيرنا أم لا؟ وإنّ غداً لناظره قريب.

٦٢١ ـ حكم الطهارة بتكرير مياه المجازر والصرف الصحّي

◄ السؤال: هل مياه الصرف الصحّي طاهرة أم نجسة؟ إن كانت نجسة توجد طريقة يمكن من خلالها تصفية هذا الماء النجس من خلال مروره بفلاتر كبيرة وإضافة بعض المواد مثل الأكاسيد وغيرها، فيعود بالماء الى حالته الأولى قبل أن يتنجّس.. ونفس الحال أيضاً في ماء المجازر الذي تغسل به الحيوانات المذبوحة، فبعد أن يتمّ جمع الماء النجس بالدم وغيره من النجاسات، يعمل له نفس الطريقة ـ أي التصفية ـ فيرجعه ماءً صافياً نظيفاً من جميع أنحائه (رائحة ولون وطعم)،

فهل الماء الخارج من هذه العمليّة يعتبر طاهراً أم نجساً؟

● المشهور بين الفقهاء طرق محدّدة لإخراج ما هو متنجّس أو نجس من حالة النجاسة إلى حالة الطهارة؛ لأنّ الفقه المشهوري فهم من النجاسة والطهارة أمراً شرعيّاً اعتباريّاً من المولى سبحانه، وليس مجرّد الاستقذار العرفي أو الحقيقة التكوينية المحضة (أو هي مع خصوصيّة كما سأشير بعون الله)، ولهذا فالفقهاء يتّبعون النصوص في فهم كيفية انتفاء هذا الأمر الشرعي المسمّى بالنجاسة أو التنجّس.

ووفقاً لطريقة الفقهاء، فهناك طريقتان أساسيّتان يمكن أن تجعلا مياه الصرف الصحيّ ومياه المجازر طاهرةً وهما:

الطريقة الأولى: الاستحالة، بحيث يخرج الماء عن كونه ماءً، ثم يصبح ماء مرّةً ثانية دون أن يكون مصاحباً لأيّ شيء من الأعيان النجسة، فلو تحوّلت مياه الصرف الصحّي إلى بخار نتيجة إخضاعها لدرجة حرارة عالية، ثم تحوّل هذا البخار في مكانٍ آخر إلى مياه، ولم تكن فيه أيّة عناصر نجسة، ففي هذه الحال يمكن القول بطهارته، فلو كانت عملية التصفية تتمّ بهذه الطريقة فيكون الماء الناتج طاهراً، أمّا لو كانت تتمّ بواسطة فرز الجزيئات الصغيرة من الماء، ثم إضافة موادّ كيميائية معيّنة، فهذه الطريقة لا توجب طهارة الماء عند جمهور الفقهاء.

الطريقة الثانية: ربط مياه الصرف الصحيّ أو مياه المجازر بالماء الكثير بحيث تُستهلك فيه، فلو وضعنا هذه المياه وسط خزان ضخم أو بحيرة من الماء الطاهر، ثم استهلك فيه بحيث لم نعد نجد (ولا نميّز) ذلك الماء الأوّل ولا طعمه ولا لونه ولا رائحته إطلاقاً، فيمكن الحكم بالطهارة حينئذٍ وفقاً لفتاوى جمهور

الفقهاء وقواعدهم.

لكن لو ذهب شخصٌ إلى أنّ فقه الطهارة والنجاسة ليس أمراً تعبّدياً بالمعنى الذي فهمه الفقهاء، وأنّ الطهارة والنجاسة ليست أموراً اعتباريّة جعليّة للشارع، ولا مفاهيم منقولة ـ من قبل الشارع سبحانه وتعالى ـ عن اللغة والعرف، بل هي أمورٌ واقعيّة تكوينية قد يتدخّل الشارع فيها أحياناً، ولم يجعل لها في لغته اصطلاحاً خاصّاً أو مفهوماً منقولاً مغايراً للمفهوم اللغوي والعرفي، وأنّ الشارع كان يريد من نصوصه في الطهارة والنجاسة تحصيل النظافة التامّة في الشيء بحيث يرتفع استقذاره الطبيعي والعرفي، وليس مراده الكشف الغيبي عن القذارة الواقعيّة الموجودة في الشيء ولو لم يدركها الناس والعرف، وأنّ هذا هو المفهوم من مجموع نصوص باب الطهارة، وأنّ طرق التطهير المنصوصة إنّما ذكرت لكونها هي المتوفّرة آنذاك.. لو قال شخص بهذا، ففي هذه الحال يمكنه القول بالتطهير بالطريقة المتبعة اليوم لتكرير مياه الصرف الصحّي ومياه المجازر وغيرها، شرط ارتفاع حالة الاستقذار العرفي تماماً، لاسيما لو قال بأنّنا إنّما نحكم بنجاسة الماء؛ لأنّ العين النجسة فيه غير قابلة للانفصال عن ذرّات الماء الأخرى التي لم تتنجّس في الحقيقة، وإنّما اختلطت مع النجاسة بالنسبة إلينا، فلو تطوّر العلم وفصل عينَ النجاسة وذرّاتها عن سائر أجزاء الماء، بقي الماء على وضعه الطبيعي؛ لأنّ النجاسة لا تسري للماء، وإنّما الاختلاط هو الذي أفقدنا عنصر التمييز فأوحى لنا بأنّ الماء قد تنجّس.

فنحن ـ إذاً ـ أمام اتجاهات ثلاثة مفترضة:

الاتجاه الأوّل: اتجاه اعتبار الطهارة والنجاسة أموراً اعتبارية محضة لا علاقة لها بالواقع التكويني، فالمولى اعتبر الماء متنجّساً عندما لاقاه البول، وليس في

ملاقاة البول له أيّ أثر تكويني.

الاتجاه الثاني: وهو اتجاه اعتبار الطهارة والنجاسة أمراً تكوينيّاً، لكنّ الشارع يتدخّل لتخطئة العرف في حسبانه أنّ الماء قد طهر، فيقول له بأنّه لا يطهر إلا بالطريقة الفلانيّة.

الاتجاه الثالث: وهو اتجاه أنّ الطهارة والنجاسة باقيتان على معناهما اللغوي والعرفي، وأنّ المرجع فيهما هو العرف وحالة الاستقذار النوعي، وأنّ النصوص الدينية ذكرت وسائل متوفّرة آنذاك، وأنّها جاءت لتؤكّد للعرف ضرورة التحذّر من هذا الأمر وتعليمه كيفية هذا التحذّر، في مقابل استخفاف العرب والمسلمين الأوائل بهذه المواضيع بحكم نمط حياتهم، فإذا تطوّر نمط حياة الناس وصاروا مهتمّين بأمور النظافة والطهارة، وصارت بيوتهم وألبستهم وأبدانهم نظيفة أنيقة جداً، فلا معنى لتلك الطرق التي وضعتها الشريعة لمجرّد الإشارة إلى المبالغة في التحذّر من القذارات.

وقد يقال بأنّ بعض القدماء كانوا يميلون جزئيّاً للاتجاه الثالث، حيث يُنسب شيء قريب من هذا لكلّ من الشيخ المفيد والسيد المرتضى، من أنّهما قالا بأنّ مذهبنا جواز تطهير الأشياء بغير الماء من السوائل والمائعات، وأنّ هذا هو المرويّ عن الأئمة، وأنّه لا فرق في التطهير بين الماء والخلّ، وأنّه تطهر الثياب المتنجّسة بغسلها بغير الماء؛ لأنّ الطهارة ليست سوى زوال النجاسة، وليس في الأدلّة العقلية (النقليّة) ما يمنع من استعمال المائعات في الإزالة ولا ما يوجبها. ونحن نعلم أنه لا فرق بين الماء والخلّ في الإزالة، بل ربما كان غير الماء أبلغ، فحكمنا حينئذٍ بدليل العقل (انظر في نسبة هذه الآراء إليهما كتبَ الفقه ومنها: المحقّق الحلي، الرسائل التسع: ٢١٦؛ ومحمد تقي الرازي الإصفهاني، تبصرة

الفقهاء ١: ٢٨٤؛ ومحمد حسن النجفي، جواهر الكلام ١: ٣١٨؛ والمحدّث البحراني، الدرر النجفية ٢: ٢٤٥ ـ ٢٤٦، وغيرهم).

بل تجد من قد يستند ـ لكون وسائل التطهير أوسع ممّا ذكر في فتاوى المتأخّرين من الفقهاء ـ إلى رواية غياث بن إبراهيم عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «لا بأس أن يغسل الدم بالبصاق» (تهذيب الأحكام ١: ٤٢٥)، وكذلك برواية الحكم بن حكيم الصيرفي أنّه سأل الإمام الصادق: أبول فلا أصيب الماء، وقد أصاب يدي شيء من البول، فأمسحه بالحائط وبالتراب، ثم تعرق يدي، فأمسح وجهي أو بعض جسدي، أو يصيب ثوبي، فقال: «لا بأس به» (الكافي ٣: ٥٥ ـ ٥٦)، وغيرها من النصوص المتعدّدة.

هذا، وقد سمعت من بعض الفقهاء المعاصرين رحمه الله أنّه يحتمل هذا الأمر في باب الطهارة إلا ما استثني، ولكنّه في رسالته العملية لم يبنِ على ذلك كما رأينا، بمعنى أنّ المسألة بقيت عنده مجرّد احتمال لم يحسم على ما يبدو.

وإثبات الاتجاه الثالث الذي يرى التطهير بمثل وسائل التكرير المعاصرة يحتاج لبحث طويل، والقضيّة ليست سهلة أبداً، ولهذا وجدنا أنّ أكثر الفقهاء لم يذهب إلى ذلك. وعلى كلّ مكلّف الرجوع إلى ما يقتضيه اجتهاده أو احتياطه أو تقليده. وإنّما أحببت الإشارة للموضوع لفتح أفق لدراسة هذه المسألة بعناية خاصّة.

٦٢٢ . بين قطع يد السارق وعصمة القرآن وصلاحيّته لهذا العصر

◄ السؤال: نحن كمسلمين ومؤمنين بعالميّة الإسلام وعصمة القرآن وصلاحيته في كلّ زمان ومكان، ونتكلّم عن الإسلام من داخله لا خارجه، فهل من الممكن

توضيح حكم قطع يد السارق المشار إليه في القرآن الكريم بما يناسب عصمة القرآن وصلاحيته الزمكانيّة؟ وإذا كان الحكم المشهور تأريخياً وفقهيّاً صحيح، بمعنى بتر جزء أو كلّ أو طرف أو.. من يد السارق فهل سبب توقّف تطبيق هذا الحكم لعدم توفّر حكومة إسلاميّة تمتلك قوّة التنفيذ، بمعنى لو تمكّن المسلمون من حكم بلدٍ ما من الممكن أن يطبّق هذا الحكم الشرعيّ؟ أو ممكن أن يكون هذا الحكم له زمان معيّن وانتهى، فالبشريّة اليوم لا تقبل مثل هذه الأحكام حتى في ظلّ حكومة إسلاميّة؟

● بما أنّ سؤالكم هو داخلي، ومن ضمن رؤية الفقهاء، فإنّ الفقهاء يرون أنّ أحكام الله ثابتة، وأنّ هذا الحكم لا يضرّ بعصمة القرآن ومكانته، ومجرّد أنّ البشرية اليوم ترفضه لا يعني بطلان القرآن الكريم، فالبشرية اليوم ترفض الكثير من الدين وليس فقط هذه المسألة، والفقهاء يقولون لك: لا ننتظر البشريّة أن توافق على أحكام الله! بل منذ متى وافقت البشرية على شرع الله حتى ننتظرها اليوم؟! فهل توافقنا البشرية اليوم على تحريم الزنا أو اللواط أو شرب الخمر أو القمار أو الاحتكام إلى النصّ الديني في قضايانا أو..؟! فلماذا لا نقول بأنّ هذه أيضاً تاريخيّة؟!

إنّ الفقيه المسلم يقول بأنّني والنصّ، وما دام لا مؤشّر على تاريخيّة النصّ فإنّ مجرّد تغيّر قناعات الناس وثقافتها لا يدلّ على تاريخيّة النصّ، فربما الناس قد انحرفت لا أنّ النص قد انتهى أمده، ولا توجد قاعدة فقهيّة تقول: ما جاء في كتاب الله وسنّة نبيّه فاعرضوه على الثقافة العامّة فما وافقها فخذوه وما خالفها فاطرحوه. ولأنّنا مهزومون نفسيّاً وحضاريّاً صرنا نشعر بالعيب والإحراج من بعض ما في الدين، فكثيرون اليوم محرجون من حكم الإعدام، أمّا الولايات

المتحدة الأميركية فهي تمارس عقوبة الإعدام دون أن تكون دولةً متخلّفة رغم الجدل الكبير في داخلها وخارجها حول تطبيقها عقوبة الإعدام، ومثل أميركا في ذلك كلّ من الصين والهند، رغم نموّهما باتجاه صيرورتهما عالماً أوّل خلال العقود الأخيرة.

هذه هي طريقة تفكير الفقيه، وعليه فهو يرى هذا الحكم ثابتاً ما لم يقم معطى علمي في النصّ أو خارجه يؤكّد تاريخيّته بطريقة علميّة ثابتة، نعم قد نوقف العمل به نتيجة عناوين ثانويّة، لكنّه على أيّة حال يطبّق اليوم ـ ولو بنسبة معيّنة ـ في بعض البلدان التي تعلن تطبيق الشريعة الإسلاميّة.

هذا كلّه على أساس الجواب الداخلي المنطلق من فرضيّة الإيمان بالنصّ ومعطياته تسليماً بما هو من عند الله تعالى، أمّا إقناع الآخرين بهذه المنظومة الفقهيّة والقانونية فهذا شيء آخر تماماً، وعادةً ما لا يكون من اهتمامات أغلب الفقهاء، ولهذا لاحظ أنّ الكثير من الفقهاء عندما يُسألون عن السرّ في حكمٍ من الأحكام، يجيبونك بأنّ ذلك هو للحديث الفلاني أو الآية الفلانيّة، ولا يدخلون في عقلنة الأحكام وشرح فلسفتها إلا القليل جدّاً منهم مثل الشيخ مرتضى مطهري والشيخ محمّد عبده؛ لأنّ طبيعة عمل أكثر الفقهاء هي في غالبها طبيعة داخليّة، وليست خارجيّة مقارنة.

وأشير أخيراً، إلى وجود محاولات متعدّدة من قبل باحثين معاصرين في الفقه الإسلامي لإعادة فهم آية السرقة في القرآن الكريم، مثل قول بعضهم بأنّ المراد بالسارق هو من اتخذ السرقة مهنته، فلا يقال لمن سرق مرّةً واحدة بأنّه سارق، وهكذا الحال في الزاني عند هؤلاء، تماماً كما لا نقول لفلان بأنّه نجّار لمجرّد أنّه صنع كرسيّاً لمرّةٍ واحدة فقط، بل لابدّ أن تكون النجارة مهنته التي صدرت منه

مرّات ومرات بحيث صارت له ملكة فيها. ومثل هذه الآراء تعرّضت وما تزال هنا وهناك لجملة من المناقشات.

٦٢٣ . حكم ممارسة مهنة المحاماة، وماذا لو كانت القوانين وضعيّة؟

السؤال: هل يجوز العمل في مهنة المحاماة اليوم؟ وهل يجوز ذلك لو كانت القوانين وضعيّةً وليست دينية شرعيّة؟

● لم يرد نصّ خاصّ أو عام في الشريعة الإسلاميّة يحرّم هذه المهنة في حدّ نفسها، فتكون مباحةً لأصل البراءة، بل قد تكون راجحةً كما سيأتي، ومجرّد أنّ النظام القضائي الإسلامي أو التاريخ القضائي الإسلامي لم تكن فيه فئة المحامين عند المرافعات (وإن حاول بعضهم أن يستشهد من الكتاب والسنّة والتاريخ على إثبات وجودها في الإسلام) أو أنّ هذا النظام قد أتانا من الغرب (وهناك كلام في تاريخ هذه المهنة يشكّك في الأصل الغربي لها).. لا يعني أنّ هذه المهنة صارت محرّمةً في الشرع، وعليه فهذه المهنة مباحة محلّلة في حدّ نفسها. وما ذكره بعضهم ـ كما هو المنسوب إلى المودودي والدكتور خادم حسين والشيخ عبد الله عزام ـ من حرمة هذه المهنة أو رفضها على الأقلّ، لا وجه له بعد الذي تقدّم وسيأتي إن شاء الله تعالى.

كما أنّ المحاماةَ نوعُ توكيلٍ في الخصومة، والوكالة عقدٌ جائز شرعاً في الدين، ولا ضير فيه، فكما يجوز للإنسان أن يوكّل غيره في البيع والشراء والتجارات وفي إجراء العقود وأن يتوكّل غيره له، كذلك الحال في توكيله لغيره في الدفاع عنه أمام الآخرين مقابل مبلغٍ مالي يأخذه المحامي، فعمومات صحّة العقود وشرعيّتها تشمل مثل هذا العقد بالتأكيد، لاسيما وأنّ عقد الوكالة عقدٌ قديم

معهود في تراث البشر.

وهذا يعني أنّ أصل البراءة ليس لوحده هنا ليثبت شرعيّة مهنة المحاماة، بل هناك القواعد الشرعية العامّة في باب المعاملات والوكالات تشرعن هذه المهنة أيضاً، لاسيما وأنّنا بنينا في بحثنا الفقهي (انظر: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٤: ٢٦١ ـ ٢٨٥، قاعدة الصحّة في العقود، الاتجاهات الفقهيّة بين التعميم والتخصيص) ـ وفاقاً لجملة من العلماء المتأخّرين ـ على أنّ الأصل في كلّ العقود القديمة والحادثة هو الصحّة، ما لم تعارض قانوناً إسلاميّاً أو يرد النصّ المباشر في المنع عنها، فلا يلزم أن نحوّل المعاملات الجديدة إلى شكل من أشكال المعاملات القديمة، بل يكفي صدق عنوان العقد عليها عقلائيّاً وعرفاً لتكون مشمولةً لقانون تصحيح العقود.

بل يمكن أن نضيف أكثر من ذلك، وهو أنّ الوكالة عن المتّهم قد تكون راجحةً ومرغوبةً شرعاً، وذلك من جهات أبرزها:

الجهة الأولى: إنّ فيها نحو إعانةٍ للمحكمة والقاضي، وتصويبٍ لحكمه، وإشارةٍ عليه فيما ينبغي له أن يُصدره من أحكام، وهذا أمرٌ حسن في حدّ نفسه ومرغوب.

الجهة الثانية: إنّ في المحاماة نصرةً للمظلوم ودفاعاً عن صاحب الحقّ، ومواجهةً للظالم المعتدي، بل لو بلغ الظلم حدّ أن يُرفع المتهم على أعواد المشانق، فقد يكون التوكّل للدفاع عنه ـ وهو مظلومٌ ـ واجباً شرعاً لإنقاذه من الموت.

وربما لهذا كلّه ولغيره وجدنا أنّ مشهور فقهاء المسلمين المتأخّرين من مختلف المذاهب يرون شرعيّة هذه المهنة في حدّ نفسها، نعم ذكر السيد صادق الشيرازي حفظه الله تعالى أنّنا غير محتاجين لهذه الكثرة من المحامين؛ لأنّ أمور القضاء في

الدولة الإسلاميّة تسير بيُسرٍ وسهولة بلا حاجة لهؤلاء المحامين (المسائل الإسلاميّة: ٨٠)، وما ذكره ـ حفظه الله ـ وإن كان صحيحاً في الجملة، لكنّ رفع معدّل ضمان صواب الأحكام القضائيّة ـ إلى جانب حفظ حقوق المواطنين في التوكيل والتوكّل ـ يسمح للدولة الإسلاميّة بتطوير آليّات العمل القضائي بما يوفّر أحكاماً قضائية أدقّ وأكثر قرباً للحقيقة والصواب، فإذا كان المحامي مساعداً ومعيناً للمحكمة وملفتاً لها إلى خطأ ما ذكره الادّعاء وما قدّمته الوثائق من تحرّيات الشرطة والأجهزة المعنيّة والمباحث الجنائية وغيرها، فإنّ هذا يطوّر العمل القضائي. وتطويرُ العمل القضائي ـ بغية الوصول إلى أحكام قضائيّة أكثر دقّةً وصواباً، وأقرب إلى حقوق المتنازعين الواقعيّة ـ مبدأ ضروريٌّ في فقه القضاء في الإسلام، يُقدّم على مبدأ السرعة واليُسر في إصدار الأحكام. نعم مبدأ اليُسر في إصدار الحكم ضروري أيضاً حتى لا تبقى الملفّات القضائية عالقة لسنوات طويلة بما يضرّ بمصالح الأطراف المتنازعة، فيجب حلّ هذا المشكل أيضاً من مكان آخر.

ولا ندّعي أنّ وجود مهنة المحاماة لا يصاحبه مشاكل أو مفاسد، لكن ينبغي النظر في المصالح والمفاسد معاً للوصول إلى نتيجة نهائيّة بهذا الصدد على المستوى المجتمعي العام.

وما أبعد ما بين وجهة نظر السيد صادق الشيرازي رعاه الله وبين وجهة نظر أستاذنا العزيز السيد محمود الهاشمي حفظه الله، الرئيس السابق للسلطة القضائيّة في إيران، حيث كان السيد الهاشمي من الفاعلين المتحمّسين لرفع عدد المحامين في إيران، ليزيده عن عشرين ألف محامٍ عند نهاية ولايته في السلطة القضائيّة كما سمعت منه شخصيّاً، وكان يقول بأنّ هذا العدد ما يزال غير كافٍ،

فبريطانيا فيها أكثر من مائة ألف محامٍ، مع أنّ عدد سكّانها أقلّ من عدد سكان إيران، وعلينا النهوض بهذه المهنة في البلاد الإسلاميّة ليصل إلى مستوى منشود. وسمعته ينتقد أكثر من مرّة ما ذهب إليه بعضهم من القول بأنّه حيث لا يوجد في الرسائل العمليّة للمراجع الكرام في باب القضاء شيءٌ اسمه المحاماة، إذاً فيجب علينا أن لا نرضخ لهذه المهنة في عملنا القضائي.. ويظلّ لكلّ من وجهتي النظر هاتين احترامهما ورؤيتهما للأمور.

وعليه، فالمحاماة مهنة شرعيّة، بل مرغوب بها في الجملة، كما أنّ من حقّ كلّ مواطن في الدولة والمجتمع الإسلامي أن يوكّل غيره للدفاع عنه، لاسيما إذا لم يكن يعرف كيفيّة الدفاع عن نفسه، ما دام يوكّله في أمرٍ شرعي جائز. نعم الشريعة لم توقف عمل القاضي على وجود محامٍ فيمكن للقاضي إجراء الآليّات الشرعية للقضاء دون حاجة لوجود محامٍ من حيث المبدأ، بل لو تطوّر الفكر البشري ليجد مهنةً أخرى أو آليةً أخرى بديلة تضمن تحقيق المقاصد القضائيّة العامّة بشكل أفضل، فيمكن الذهاب خلف الأفضل في ذلك. لكنّ هذا لا يعني أنّه لو وكّل شخصٌ آخرَ للدفاع عنه فهذا ممنوع، بل قد يجب على القاضي ـ بعد التوكيل ـ أن يستمع للمحامي؛ لأنّه من باب وجوب الاستماع للطرفين ورصد تمام عناصر القضيّة ما دام المحامي يمثّل أحد الأطراف المتنازعة بالوكالة.

وهذا كلّه يعني أنّ التوكيل جائز مطلقاً هنا، ومع ذلك قد يُشترط أن يكون المحامي مأذوناً من قبل السلطات القضائيّة، فإنّه وإن جاز لأيّ شخص أن يوكّل أيّ شخص ولو لم يكن متخصّصاً في القانون ومهنة المحاماة، لكن بالعنوان الثانوي يمكن ضبط هذا الموضوع وحصره بمن كان عالماً بالقانون وتفاصيله، حتى لا تفتح الأمور على تضييع وقت المحكمة وغير ذلك، وهذا عنوان ثانوي

وليس عنواناً أوّليّاً، ولهذا جاء في قوانين غير بلدٍ إسلاميّ ـ مثل الجمهورية الإسلاميّة في إيران ـ أنّ المحامي لابدّ أن يكون مأذوناً من السلطات الرسميّة.

لكن كلّ هذا الذي قلناه مشروطٌ بشرطٍ رئيسيّ واحد، وهو أن لا يكون في عمل هذا المحامي محرّمٌ شرعي، مثل الكذب والتزوير وتضييع حقوق الآخرين ومخالفة أحكام الشريعة في باب الحقوق، فلو تمّ هذا الشرط جاز ممارسة هذه المهنة، وإلا فهي حرام شرعاً، ولهذا يلزم على المحامي قبل أن يقبل بالتوكّل في دعوى معيّنة أن يراجعها جيداً، فإذا أحرز أنّ الموكّلَ ظالمٌ وأنّ في الدفاع عنه دفاعاً عن الظلم أو ارتكاباً لمنكرٍ كالكذب والتزوير ومخالفة الشريعة.. لم يجز له التوكّل له، وإذا أحرز أنّه مظلوم جاز له، وإذا لم يظهر له أنّه مظلومٌ أو ظالم، جاز له أيضاً الدفاع عنه، شرط أن يتركه على تقدير اكتشاف الحقيقة وأنّه ظالمٌ وليس بمظلوم. وهذا الأمر لا يجري في خصوص المحاماة، بل في كلّ أنواع الوكالات.

وعليه فليس للظالم أيضاً أن يوكّل غيره للدفاع عنه وعن ظلمه، ولا يجوز له شرعاً أن يوكّل محامياً ليدافع له عن جريمته وسلبه لحقوق الآخرين، ولا للمحامي أن يتوكّل له في ذلك.

طبعاً هذا الشرط الذين نأخذه هنا يمكن طرحه بهذه الطريقة على المستوى الفردي للمحامي، وعليه أن يوطّن نفسه على مواجهة بعض المشاكل، وعلى أن تفوته بعض القضايا، لكن في المقابل فليقرأ دوماً قوله تعالى: ﴿.. **وَمَنْ يَتَّقِ اللهَّ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً * وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهَّ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللهَّ بالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللهَّ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً**﴾ (الطلاق: ٢ ـ ٣).

أمّا على المستوى المجتمعي والحكومي، فإنّ تشريع هذه المهنة يستدعي دراسات من قبل المختصّين في أنّها هل تساعد بالإجمال العام ـ حيث إنّ المحامين

ليسوا كلّهم منضبطين للقيم الشرعيّة والأخلاقيّة، فقد يدافع محامٍ عن الظالم، مع علمه بظلمه؛ لمصالحه الماديّة والمهنية ـ على رفع مستوى الأداء القضائي وإيصال الحقوق إلى أصحابها، ورفع الظلم عن المظلومين، أم أنّ تشريع هذه المهنة على المستوى المجتمعي العام يمكن ـ دائماً أو في بعض الحالات ـ أن يُفضي إلى نتائج عكسيّة؟ وهذا مما يلزم أخذه من الخبراء لكي يقوم الفقيه بالإفتاء وفقاً له أو بإصدار أحكامه الولائيّة مرعية الإجراء في السياسة الحكوميّة والقضائيّة في الدولة الإسلاميّة.

ووفقاً لما تقدّم، لا فرق في مهنة المحاماة بين أن يمارسها الإنسان في بلاد المسلمين أو غيرهم، ويستخدم فيها القوانين الوضعية أو غيرها، شرط عدم معارضتها للقوانين الشرعيّة، ومن هنا أيضاً يُعلم أنّ هذه المهنة حيث تستلزم دراسة القوانين العصريّة فمن المناسب أن نقول بأنّ دراسة القانون والحقوق في الجامعات أمرٌ شرعي ولو كانت القوانين المدروسة مغايرة للشريعة الإسلاميّة، شرط أن لا يلزم من ذلك محرّمٌ شرعي.

ومن الضروري والمناسب جدّاً أن يتعلّم الإخوة الجامعيّون المتخصّصون في مجال القانون والحقوق والمحاماة الفقهَ الإسلامي، وتكون لديهم ثقافة فقهيّة في باب الحقوق والواجبات والأحوال الشخصيّة والقوانين المدنية والتجارية والجزائية والجنائيّة في الإسلام، كما ومن المناسب لهم أن يظلّوا على تواصل مع عالمٍ فقيهٍ يمكنه أن يساعدهم ـ بسرعة ـ في أيّ معضل قد يواجهونه. وقد رأيتُ بعض القضاة والمحامين من أصدقائنا، من الذين كانوا يعملون في مجال هذه الوظائف، ويتواصلون بشكلٍ مباشر عند كلّ معضلة مع العلامة السيد محمد حسين فضل الله رحمه الله تعالى، فإنّ هذا التواصل مع الفقهاء والفضلاء الفاهمين

جيّداً للقضايا الفقهية والعصريّة ذات الصلة يمكنه أن يساعد العاملين في هذه الحقول كي لا يتورّطوا في مخالفة الشريعة الإسلاميّة، لا أقلّ من المراجعة في حالات الضرورة والحاجة، وبهذه الطريقة قد نساعد في عدم حرمانهم من هذه الوظائف أو تركها لغيرهم.

هذا، وأشير أخيراً إلى أنّه لا فرق في مهنة المحاماة بين الرجل والمرأة ما دام حقّ العمل ثابتاً للمرأة، ولم يلزم من تصدّيها لهذه المهنة أيّ محرّم، فإنّه حتى لو قال كثير من الفقهاء بعدم جواز تولّي المرأة للقضاء، لكنّ المحاماة غير القضاء كما هو واضح.

٦٢٤ ـ المستحبات العبادية ومسألة الأعداد والأرقام بين الكم والكيف

السؤال: ١ ـ حول الأعداد والأرقام في العبادات والأعمال المستحبّة والتقيّد به. هل العبادة بالكمّ أم بالكيف؟ ونيّة القائم بها مدعاة إلى الحديث الشريف: إنّما الأعمال بالنيّات.

٢ ـ إنّ الكثير من الأفعال العباديّة المستحبّة يُقرن أداؤها بأرقام تعجيزيّة لدى بعضهم، فيترك المستحبّ العبادي لهذا الرقم الكبير. أفيدونا عنها، وهل مصداقيّة القبول عند الله بالكمّ أم بالكيف أم بحسن النية؟

٣ ـ هل الأعداد المرتفعة في العبادات المستحبّة هي ميزان القبول، وأنّ المُنقص للعدد تكون نافلتُه مرفوضة وغير مقبولة؟

● لا فرق في العبادات بين الواجبات والمستحبّات، فكما أنّ الواجبات لها كيفيّات خاصّة، كذلك المستحبات لها كيفيّات خاصّة، ما لم يذكر الشارع نفسه أنّه يمكن الإتيان بهذا المستحبّ أو ذاك بلا كيفيّة معيّنة.

والكيفيات والأعداد قد يكون لها دور في تأثير المستحبّ تماماً كالصلوات الواجبة، فلماذا كانت أربع ركعات وليس خمس ركعات مثلاً وهكذا. أمّا أنّ بعض المستحبات أرقامها كبيرة، كأن يقول بأنّه يستحبّ قول الجملة الفلانية ألف مرّة أو الصلاة بألف ركعة أو غير ذلك، فهنا ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أمراً مهمّاً في فهم المستحبات عادةً، **ويمكنني أن أبيّن ذلك عبر مفهومين:**

المفهوم الأوّل: ما يسمّى في أصول الفقه الإسلامي بوحدة المطلوب وتعدّد المطلوب، فبعض المستحبات يمكن أن يحتوي على مستحبين مركّبين، وإن كان ظاهره أنّه مستحبّ واحد، فإذا فُعل أحدهما يكون العبد قد فعل مستحباً من المستحبّين وترك الآخر، لا أنّه لم يفعل شيئاً أساساً. ويقول بعض العلماء بأنّ هذه الظاهرة موجودة بنسبة أكبر في المستحبّات منها في الواجبات والفرائض، فعندما نقول بأنّ ركعة الوتر من صلاة الليل يُذكر فيها كذا وكذا كلمة العفو، ويستغفر فيها لعشرات المؤمنين وغير ذلك، فهذا لا يعني أنّه لا يمكن أن تصلّي صلاة الليل إلا بهذه الطريقة، بل يعني أنّ هذه الطريقة هي الطريقة المثلى، وإلا فلو قمت بقنوت ركعة الوتر كما تقوم بأيّ قنوت آخر، صحّت الركعة، واعتبرتَ مصلّياً لصلاة الليل.

ومثل هذا البرامج العبادية المستحبّة، مثل النصوص التي تدلّ على كيفية زيارة مقام من المقامات الدينية، فتذكر فيها عشرات النقاط المتسلسلة، أو كيفية دخول المسجد، فتذكر جملة من المستحبات بما يبدو أنّ المجموع هو عبارة عن مستحبّ واحد، وكثير من العلماء يفهمون هنا التعدّد في المستحب، غاية الأمر أنّ انضمام المستحبات وتركّبها مع بعضها البعض يحقّق الأنموذج الأبرز لدخول المسجد أو غير ذلك، فينبغي أن نلاحظ نوعيّة المستحبات التي تشيرون إليها فقد

تكون مجموعة مستحبّات فيما نظنّ نحن أنّها مستحب واحد ثقيل.

وبهذه الطريقة فسّر هؤلاء العلماء الروايات العديدة التي تشرح بعض المستحبّات بطرق مختلفة فيما بينها بشكل جزئي هنا وهناك، فقالوا بأنّ الكلّ مستحبّ، ولا تعارض بينها، رافضين تطبيق قاعدة حمل المطلق على المقيّد في المستحبات إلا في بعض الموارد، فلو قال الحديث: صلّ يوم السبت ركعتين عند العصر لك في ذلك الأجر، ثم قال حديث آخر: صلّ يوم السبت عند العصر ركعتين تقرأ فيهما الحمد وكذا وكذا، ثم قال حديث ثالث: صلّ عند العصر يوم السبت ركعتين تقرأ فيهما كذا وكذا وتسبّح الله في السجود ألف مرّة، فإنّهم قالوا بأنّ هذه الروايات غير متعارضة، بل الكلّ مستحبّ، وهذه كيفيات متعدّدة لفعل مستحبّ واحد، غاية الأمر أنّ بعضها قد يكون أفضل من بعض، وهذا رأي معروف نافح عنه بعض العلماء وانتقده آخرون في بعض الموارد مثل السيد محسن الحكيم في بعض بحوثه الفقهية.

المفهوم الثاني: وهو مفهوم أنقله عن أستاذنا الجليل المرجع الشيخ محمد تقي الفقيه العاملي رضوان الله تعالى عليه، فقد سمعتُه يوماً يقول فكرةً جميلة في نفسها ومنطقيّة أيضاً، وربما لا نملك دليلاً عليها لكنّها معقولة في نفسها وقد تصلح لفهم منظومة المستحبّات بعد إثبات استحبابها الشرعي بدليل معتبر.

كان سماحته يقول بأنّ المستحبات في الشريعة الإسلاميّة حالها حال (سفرة) طعام ممتدّة، فيها من جميع الأنواع من الأطعمة والأشربة على اختلافها، ثم يُدعى إليها الناس، ويطلب منهم أن يأكلوا طعامها، ولكنّ أحداً منهم لا يقدر أن يأكل من كلّ أطعمتها، لأنّها كثيرة ومتنوّعة، فيختار كلّ واحدٍ منهم ما يناسبه من الطعام، وما يكون أكثر راحةً له وأكثر انسجاماً، فمرضى المرض

المعيّن لا يأكلون الحلويات مثلاً، فيما مرضى مرضٍ آخر يتركون من هذا الطعام الممتدّ اللحومَ، كلٌّ حسب مزاجه وطاقته وقدرته وتحمّله، وبعضهم يأكل مقداراً بسيطاً، وبعضهم مقداراً كبيراً حسب طاقته وتحمّل معدته.

ويقصد سماحته رحمه الله أنّ المستحبات على هذه الحال أيضاً، فعندما وضعتها الشريعة لم تقصد أنّ كلّ إنسان عليه أن يقوم بكلّ المستحبّات، أو يحسن به أن يفعل ذلك، وإنّما ذكرت عدداً كبيراً من المستحبّات والمكروهات ليقوم الإنسان ـ بحسب وضعه ـ باختيار ما يناسبه منها ويقدر عليه ويكون أكثر تأثيراً فيه من الناحية الروحيّة والمعنويّة؛ لأنّ الناس مختلفون في الطباع، فشخصٌ عاطلٌ عن العمل قد يناسبه صلاة ألف ركعة في النهار، وآخر مشغول للغاية في تحصيل لقمة عيشه قد يناسبه الصدقة وذكر الله بلسانه، وشخصٌ ثالث له بنيةٌ جسدية قويّة قد يناسبه الصيام وهكذا.

فعندما نواجه مستحبّاً فيه كثرة أرقام ـ كما ذكرتم في سؤالكم ـ فهذا لا يعني أنّه من المطلوب أن يقوم به الإنسان، وإذا كنتُ أنا عاجزاً إذاً فهذا المستحبّ فيه مشكلة! بل الشريعة قدّمت لك أنواعاً من المستحبّات وبإمكانك اختيار ما يناسبك وفقاً لنظام الأولويّات والظروف عندك، ووفقاً ـ وهذا مهم جدّاً ـ لدرجة تأثير هذا المستحبّ على حياتك وروحك وعيشك، وعليك أنت أن تختار بطريقة صحيحة، فلا تقرأ دعاء الجوشن الكبير وأنت لا تشعر معه بشيء، وتترك دعاءً أصغر بكثير لكنّه يثير فيك كلّ الحالات الروحيّة والمعنويّة. وبهذه الطريقة لا تكون هذه المستحبّات مشكلةً في حدّ نفسها، بل تكون قد وضعت لتناسب من يتمكّن من الإتيان بها، دون أن تُلزم الشريعة الآخرين الذين يرون الإتيان بها فيه ضربٌ من المشقّة عليهم.

وهذا ما يستدعي ضرباً من التسامح في المستحبات، بمعنى أن لا نلزم الناس أو نلحّ عليهم بنوعٍ خاصّ منها، بل نفتح أمامهم الأفق الذي يريدون هم اختياره، ويكون معياره التأثير الإيجابي على نفوسهم وأرواحهم ومسلكيّاتهم، فالمسألة في المستحب مسألةٌ اختياريّة وغير إلزامية، فليُترك الناس ليختاروا المستحبّ الذي يرتاحون معه ويتعايشون معه أكثر، أمّا ما يفعله بعضنا اليوم ـ كما بتنا نرى ـ من أنّه يجعل المستحبّات الخاصّة التي يفضّلها هو بنفسه معياراً لتديّن الناس، فلو فعلوا هذا المستحبّ فهم جيّدون حتى لو تركوا ألف مستحبّ آخر، ولو تركوه فهم مقصّرون حتى لو فعلوا ألف مستحبّ آخر، فهذا غير جيّد.

بل إنّ بعض الدعاة والآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر يمارسون فعل الدعوة إلى المستحبّات بأشدّ من ممارستهم فعل الدعوة إلى الواجبات، وهذا من اختلال فقه الأولويات عندهم، ما لم يكن في الظروف الزمكانية ما يعطي خصوصيّة معينة.

نعم، بين المستحبات تفاضل تحدّث عنه الفقهاء المسلمون بلغة (المستحب المؤكّد والمستحب غير المؤكّد، أو الكراهة الشديدة والكراهة غير الشديدة)، وهذا التفاضل تحكيه لنا النصوص الدينية نفسها، وليس استحساني أو استحسانك، فصلاة الليل مستحبّ أوكد من مستحبّ آخر، والصلاة في المسجد أو الصلاة جماعة من المستحبّات المؤكّدة، وكذلك الصدقة على المحتاجين، وهذا الأمر يتّبع فيه نوعيّة ولغة وحجم النصوص الحاثّة على هذا المستحبّ أو ذاك. وهنا، من الممكن توجيه الناس نحو المستحبّات المؤكّدة بدرجة أكبر من توجيهها نحو سائر المستحبّات، لكن بطريقة تفسح المجال

للناس للاختيار ما دام الأمر غير ملزم لهم، كما قلنا قبل قليل.

هذا كلّه في غير حالة المستحب الذي يكون بنفسه غير منطقي، فإنّ عدم منطقيّته قد يصلح دليلاً على بطلانه، كما لو قال يستحبّ صلاة عشرين ألف ركعة في ليلة واحدة، فهذا غير منطقي ولا ممكن عادةً، فيكون ذلك قرينة الضعف في الرواية الحاكية عن هذا المستحبّ، ومن ثم عدم ثبوت استحباب مثل هذا الفعل.

٦٢٥ . تأثير خروج المسافر من محلّ إقامته على القصر والتمام

السؤال: أنا من البحرين وقدمت إلى مشهد الإمام الرضا ونويت الإقامة عشرة أيام، ولكن قبل تمام العشرة ذهبنا لمنطقة تسمّى شانديز، ولا أعلم إن كانت المسافة بين مشهد وشانديز تبلغ المسافة الشرعيّة أم لا، ولم أطمئن ممّن سألتهم حول ذلك، فهل صلاتي بعد رجوعي لمشهد تكون تماماً أم قصراً؟ علماً أنّني من مقلّدي سماحة السيد فضل الله.

● يشترط مشهور الفقهاء ـ ومعهم السيد فضل الله ـ في الصلاة تماماً نتيجة نيّة الإقامة عشرة أيّام في بلدٍ معيّن، أن لا يخرج المقيم إلى خارج البلد بمسافةٍ ومدّة زمنية يصدق معهما أنّه خرج من ذلك البلد وقطع إقامته، فلو خرج إلى ما يزيد عن المسافة الشرعيّة انفسخت الإقامة، ولو خرج أقلّ من ذلك بما يزيد عن حدّ الترخّص، أمكنه الحكم بالبقاء والصلاة تماماً إذا كانت مدّة الخروج معقولة، كساعة أو ساعتين، وليس كمبيت ليلة خارج محلّ الإقامة.

ومنطقة (شانديز) لعلّها توجب انفساخ الإقامة بناء على ذلك؛ إذ يزيد بُعدها عن مشهد عن مقدار المسافة الشرعيّة، ولكنّني لا أستطيع الجزم لأنني لا أملك

معلومات عن النقطة التي وصلتموها بالضبط في خروجكم هذا، وعليه فلو رجعتم إلى مشهد فإن بقي بعد رجوعكم ما مقداره عشرة أيّام تقيمونها بقي حكم التمام؛ لأنّه في الحقيقة إقامة جديدة وإلا فلا، إلا إذا خرجتم لمنطقة لا تزيد عن المسافة الشرعيّة وكان الخروج لبضع ساعات فقط، ومقتضى القاعدة عند الشك هو الحكم ببقاء الإقامة وترتيب آثار التمام في الصلاة بعد العودة.

٦٢٦ . رسائل مثيرة بأعمال دينية خاصّة عبر وسائل التواصل الاجتماعي

السؤال: تأتينا في الآونة الأخيرة رسائل كالتالي: (السلام على قلبك يا صاحب الزمان، السلام على الباكي بدل الدموع دماً، السلام على المنتظر للثأر، مواساةً لك بمصاب جدّك الحسين عليه السلام، ولتعجيل فرجك نهديك الصلوات المحمديّة. ملاحظة: القراءة حتى مساء غد الجمعة، وستتم زيارة بالنيابة عن المشاركين عند الإمام الحسين وأبي الفضل العباس عليهما السلام. الرجاء إرسال عدد الصلوات على محمد وآل محمد التي تريد قراءتها). هذه الرسائل تطالبنا بعدد معيّن من ذكر الصلاة على محمّد وآل محمّد بنيّة تعجيل الظهور للإمام المهدي عليه السلام. وبعد ذلك ستتمّ الصلاة والزيارة نيابة عن المشاركين في المقام المذكور في الرسالة، وفي النهاية تأتينا الرسالة التالية: (تمّت الهدية لصاحب العصر والزمان ـ مليونين و٧٢٠ألف ـ صلوات محمّدية، وتمّت زيارة بالنيابة عن المشاركين عند الإمام الحسين وأبي الفضل العباس عليهما السلام. عظّم الله أجوركم وتقبّل أعمالكم. لا تنسوا صاحب العزاء مولانا القائم(عج) من دعائكم). ما هو رأيكم الكريم بهذا الموضوع؟

● أن يصلّي الإنسان على محمّد وآل محمّد فهو أمرٌ مندوبٌ إليه في نفسه، لاسيما

في مثل مناسبة عاشوراء التي تتصل بمحمّد وآل محمّد. وأن يشجّع الإنسان الآخرين على الصلوات هذه فهو أمرٌ حسن أيضاً بلا شكّ، وينبغي العمل دوماً على تشجيع الناس على فعل ما هو صالحٌ وقُربيٌّ إلى الله تعالى مثل الذكر والتسبيح والثناء على الله والاستغفار والصلاة على محمّد وآل محمّد عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام.

وأن يزور الإنسان من يستحبّ زيارته ويهدي ثواب ذلك إلى شخصٍ آخر لهو أمرٌ حسنٌ أيضاً عند كثير من العلماء، وله واقعيّة من وجهة نظرهم، والله فضله عميم، وإن كان هناك من له بعض التحفّظات على هذا الموضوع؛ انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلاَّ ما سَعى**﴾ (النجم: ٣٩)، على أساس أنّ له سعيه وليس سعي غيره، تماماً كما أنّ عليه وزره وليس وزر غيره، والآية قالت: ليس له، ولم تقل: ليس عليه، مما يشير ـ بحسب وجهة النظر هذه ـ إلى أنّ الإنسان لا يحظى إلا بنتائج عمله لا نتائج عمل غيره ولو أرسلها له هديةً. وقد يناقش بعضهم في هذا الكلام من حيث إنّ من نتائج عمله مثلاً هو زيادة الله له في الحسنات لو قدّمها له غيره، والبحث طويل.

وعلى أيّة حال، فهذه الأمور لا مشكلة فيها من حيث المبدأ، لكنّ المشكلة تكمن في ما نلاحظه من انتشار واسع للغاية لمثل هذه الرسائل التي تضع أرقاماً وآليات محدّدة، قد توهم الناس بأنّها ذات طابع ديني خاص، بمعنى أنّها منصوصٌ عليها في الشرع بهذه الطريقة أو الآلية، فيما هي قد تكون لا أصل شرعيّ لها على الإطلاق، وإنّما هي من بنات أفكار صانعها، فإذا لم يكن الأمر منصوصاً عليه في الشرع، فهذه الأساليب ينبغي أن تكون في إطار وبطريقة لا توهم أنّها مسائل ذات صفة شرعيّة منصوصة بتفاصيلها، وما عدا ذلك فكلّه لا

بأس به ما دام المضمون سليماً ولا يكون على حساب أمر شرعي آخر أهمّ بطريقة سلبيّة.

ومن هذا النوع الكثير من الرسائل المنتشرة سابقاً واليوم بأعمال خاصّة في أوقات خاصّة وأذكار معيّنة، وكذلك التهديد بأنّه لو لم يقم بهذا العمل وينشره فسوف يلقى كذا وكذا جزاء ومصيبة في الدنيا والآخرة ونحو ذلك من المصطنعات التي غالباً ـ لو لم أقل دائماً ـ لا يكون لها أصل في الدين، وإنّما هي كيفيات وقصص وضعها أصحابها بغاية الترغيب في الدين أو بغايات أخرى لا نعرفها ولا نريد أن نتهم أحداً فيها، فمثل هذه الأمور التي توجب توهّم نسبة هذه الأشياء بتفاصيلها للشرع والدين ينبغي التنبّه لها كي لا تتوارث الأجيال أعمالاً لا أساس شرعيّ لها، فتصبح بعد قرن أو قرنين جزءاً من حقائق الدين على المستوى الشعبي في الحدّ الأدنى.

يجب أن يكون لنا حسّ التحذّر من مثل هذه الأشياء لكي نقوم بترشيدها بما ينفع ولا يضرّ، وإن كان الأنسب بالإنسان أن ينشر ما ورد في الشرع من أعمال، ولا يخترع من عنده شيئاً بما يوهم نسبته للدين الحنيف.

بل مع الأسف الشديد فقد رأينا أحاديث مكذوبة على النبي والصحابة وأهل البيت تنتشر في وسائل التواصل الاجتماعي ولا أصل لها عند المسلمين، ويجب التنبّه دوماً ـ كما أشرنا مراراً ـ لهذا الموضوع، وأنّه في غاية الخطورة على المستوى الديني، ممّا يكشف عن أنّ هناك من يتعمّد الكذب على رسول الله في هذه الأيام لغرضٍ عدواني سيء أو انطلاقاً من جهل ديني كبير، وعلينا هنا أيضاً أن نبدو حذرين جداً من هذا، وأن ننشر الوعي والعقلانية بين عامّة الناس، ونكرّس ثقافة التوثيق والتأكّد في القضايا الدينية، بدل ثقافة التلقين، فليس كلّما جاءنا

شخص بشيء أخذنا به ومشينا في طريقنا، بل مقتضى التحذّر من البدع والخرافات، ومقتضى حماية الدين هو الوعي والسؤال والتثبّت والمناقشة الموضوعيّة للتأكّد من نسبة شيء إلى الدين، فمن هنا علينا في هذه الحالات أن نطالب بالتوثيق، وأن نسأل ونهتم كلّما كان في المضمون ما يريب أو يُثير، فهذا الحسّ الاستشعاري ضروريٌّ لحماية تديّننا من الخرافات والخزعبلات والمؤامرات والمنامات المختَلَقَة والأقاصيص المبتكرة المكذوبة، حمانا الله جميعاً من الضلالة والزيغ.

٦٢٧ . النطح والتطيين و.. وشعائر عاشوراء!

السؤال: بالنسبة لبعض الممارسات العاشورائية مثل شعيرة النطح وشعيرة التطيين، هل هي من الشعائر وداخلة تحت الجزع على الحسين عليه السلام؟ حيث سمعت أحد الخطباء يستدلّ على جواز التطيين بما فعله السيد البروجردي بالتبرّك ببقايا الطين الذي في أرجل زوّار الحسين، ووضعه على عينيه، وعليه فهو شعيرة. فما تقول شيخنا الفاضل في هذا القول والاستنتاج؟

● في سؤالكم أكثر من جهة تمّ دمجها ببعضها:

أ ـ أنّ هذه الأفعال جائزة في حدّ نفسها، وهذا صحيح؛ فإنّ تطيين الإنسان لنفسه ليس من محرّمات الشرع بالعنوان الأوّلي، وكذا نطح رأسه بشيء، ما لم يلزم الضرر المعتدّ به عند العقلاء. ومثل هذا المشي على الجمر، و(التزجيج) الذي رأيناه مؤخراً من التقلّب على الزجاج المفتَّت، و (التشويك) بملامسة الأشواك، والزحف المضني لمسافة طويلة، وغير ذلك مما نراه اليوم، فهذا في نفسه جائز ما لم يلزم منه ضرر بليغ، لا مجرّد الضرر البسيط كجرح صغير أو

احمرار أو نحو ذلك. وأمّا العنوان الثانوي فيختلف باختلاف تقويم الأشخاص للمسألة وفهمهم للرؤية العامّة للموضوع، وليس في العنوان الثانوي هذا من حيث التشخيص نصٌّ ديني محدّد، فقد يشخّص فقيهٌ أو خبيرٌ أنّ هذا الأمر يهتك حرمة الدين، وقد يشخّص آخر العكس تماماً.

ب ـ أنّ هذا التطيين شعيرة أو ذاك النطح شعيرة، وهذا الموضوع يختلف عن الموضوع الأوّل، فجواز شيء لا يصيّره شعيرةً كما هو واضح، وهنا يوجد اتجاهان:

الاتجاه الأوّل: وهو الذي يرى توقيفيّة الشعائر، وأنّ الشعائر لابدّ أن تكون منصوصةً في الشرع، وعلى هذا الرأي المنسوب للمحقّق النراقي، والذي ذهب إليه أمثال الإمام الخالصي والعلامة السيد محمد حسين فضل الله (انظر له: فقه الحجّ ١: ٦٥ ـ ٦٨؛ تقريراً لبحوث العلامة فضل الله، بقلم الشيخ جهاد عبدالهادي فرحات)، لا يمكن للتطيين ولا للنطح ولا للتطبير ولا لأيّ فعل مهما عظم جمهوره، ومهما صار شعاراً للدين، أن يدخل في الشعائر التي ورد الحثّ على تعظيمها في النصوص القرآنيّة والحديثية، ما لم نُثبت في المرحلة السابقة أنّ هذه الأفعال والسلوكيّات منصوصٌ عليها في الشرع بنصّ خاصّ يدرجها ضمن شعائر الدين.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي لا يرى توقيفيّة الشعائر، كما هو المعروف من مذهب السيد محسن الحكيم والسيد محمد الشيرازي وغيرهما، ونظّر له بعض المعاصرين بتوسّع، فيكفي لصيرورة الشيء شعيرةً أن يكون مباحاً بالعنوان الأوّلي (والثانوي) من جهة، ويخدم العناوين الدينية العامّة من جهة ثانية، وأصبح في العرف ولو المعاصر معلماً من معالم الدين الظاهرة من جهة ثالثة،

وعليه فالتطيين والنطح إذا صارا بهذا المستوى فهما شعيرة حثّ الشرع على تعظيمها عندهم.

لكن حتى على الاتجاه الثاني لا يكفي لصيرورة الشيء شعيرةً ـ عند كثير من أنصار هذا الاتجاه ـ أن يفعله شخص واحد أو عشرة أشخاص، بل لابدّ أن يتحوّل إلى شعار وعلامة بارزة تشير إلى الدين والقيم الدينية والشخصيّات الدينية المقدّسة، فلو فعل شخصٌ النطح في بيته مرّةً واحدة لم يصر الفعل شعيرةً، ولو كان الفاعل مرجعاً دينيّاً، بل لابدّ من خروجه إلى حيّز الظهور ليكون معلماً بارزاً لهذا الدين، كما في مثل الشهادة الثالثة أو التطبير أو غير ذلك، فإذا بلغت ظاهرة التطيين أو النطح هذا المبلغ وتحقّقت فيها الشروط المتقدّمة، صارت شعيرة مرغوبة في الدين وفقاً للرأي الثاني.

وأمّا قضيّة الجزع، فالجزع أمرٌ قلبي لا مجرّد استعراض ظاهري، فإذا لم يصدر التطيين عن انفعال باطني عفوي ناتج عن انهيار عصبي أو شبه انهيار، فليس جزعاً وإنّما هو تجازع، فلاربط بين هذه الظواهر ومفهوم الجزع إلا مع صدورها عن حالة عاطفيّة هائلة تدفع للفعل بطريقة أشبه بغير الواعية من شدّة الضغط النفسي على الشخص. نعم، إذا قيل بأنّ دليل شرعيّة الجزع يشمل بروحه التجازع أمكن الأمر.

وأمّا فعل السيد البروجردي رحمه الله، فهو لو صحّ تاريخيّاً بالطريقة التي نقلتموها، لا يصيّر التطيين الذي يفعله بعض الناس اليوم شعيرةً، إذ لا ربط بين الاثنين، فهذا ناشيء عن مفهوم التبرّك بمثل غبار زوّار الحسين عليه السلام، فيما التطيين قد يكون بوضع الطين العادي على الرأس والجسد ولو لم يكن له علاقة بالزيارات والزوار أو بما يكون على أجسامهم، ولا هو من طين قبر الحسين عليه

السلام، وفعل السيد البروجردي لا يؤشر لشعيرة ظاهرة التطيين فضلاً عن النطح.

لكن المنقول عن السيد البروجري ـ والعهدة على الناقلين ـ أنّه تبرّك بالطين الذي كان وضعه المشاركون في العزاء، لا زوار قبر الإمام الحسين عليه السلام، وفي هذه الحال يكون جوابنا هو أنّ فعله ليس بحجّة، فليس السيد البروجردي معصوماً، ولا أعماله بالتي يحتجّ بها في الشريعة الإسلاميّة، فلديه قناعة بما فعل وهي قناعة محترمة وليست محرّمة، أمّا ثبوت هذا الأمر واقعاً بفعله وكونه مستحبّاً أو شعيرةً أو واجباً فليس صحيحاً.

وبالإجمال العام قلنا سابقاً ومراراً بأنّ المهم في هذا الموضوع ـ إلى جانب الإطار الشرعي الفقهي ـ هو الوعي العام والمستوى الثقافي الاجتماعي العام الذي يقوم بصياغة العادات والممارسات على طريقته، فكلما صغنا هذا الذوق العام والمزاج العام بطريقة معيّنة، ظهرت أساليب تعبيريّة معيّنة منسجمة مع الذوق، وها هي وسائل الإعلام العالميّة تقوم ببلورة الذوق البشري عامّة، وتغيّر (استذواقات) الناس وأحاسيسها الجماليّة، فعلينا الاشتغال على صياغة الذوق العام بما ينسجم مع روح الإسلام والشريعة وأدبيّاتها والقيم الإنسانية والأخلاقيّة النبيلة، لا صياغة الذوق العام بما ينسجم فقط مع عادات شعب بعينه، لتتحوّل طريقته التعبيرية إلى معبّر عن الأداء الديني لدينا.

٦٢٨ . مسألة ابتلائيّة عامّة في شمّ العطور والرياحين للمعتكفين

السؤال: يوجد عندنا في البلد المسجد الجامع، ونحن بحمد الله نقيم شعيرة الاعتكاف في العشر الأواخر من شهر رمضان، وللمسجد إمامان، إمامٌ مكلّف

بصلاة الفجر والمغرب، وإمام مكلّف بصلاة الظهر، والمشرف على الاعتكاف هو الإمام المكلّف بصلاة الظهر، وعندما ننتهي من صلاة المغرب جماعة نجد أنّ المصلّين يضعون العطر، علماً ـ كما تعلمون ـ أنّ العطر يبطل الاعتكاف، فوضعنا ملصقات تحذيرية على جدران المسجد، فلم يستجب المصلّون لها، فكلّمنا إمام المسجد في المغرب والفجر أن يكلّمهم وينبّههم بأن لا يستخدموا العطر في أيام الاعتكاف، فكلّمهم، ولكن في اليوم الثاني ازداد مرتادو المسجد ممّن يستخدمون العطور، ولم يكلّمهم إمام الفجر مرّةً أخرى، فعانينا من هذا التصرّف، علماً أنّنا نقيم الاعتكاف منذ تسع سنوات، ولا زالت رائحة العطر تفسد أجواء الاعتكاف والمعتكفين، مما حدا بنا أن نصلّي جماعة في الدور الثاني، وذلك لنيل ثواب الجماعة، وفي الوقت نفسه عدم التأذّي برائحة العطور، فما حكم من يصلّي في الدور الثاني جماعة؟ أفتونا مأجورين وبسرعة.

● الفقهاء في مسألة شمّ الطيب (وهي العطور وكلّ مادة لها رائحة طيّبة تتخذ للشمّ) والرياحين (وهو كلّ نبات طيّب الرائحة) مختلفون: فبعضهم يرى أنّ الشمّ الذي لا يجوز للمعتكف هو خصوص الشمّ الذي يكون عن تلذّذ، فلو شمّ الإنسان العطر دون تلذّذ فلا يضرّه ذلك، وكذلك لو شمّ الرياحين.

وبعضٌ آخر من الفقهاء منع عن شمّ العطور والرياحين مطلقاً سواء عن تلذّذ أم غيره، واستثنوا من ذلك فاقد حاسّة الشمّ؛ وذلك لأنّه لا يصدق عليه أنه يشمّ الرياحين والطيب أصلاً.

وفريقٌ ثالث من الفقهاء فصّل في الموضوع، فذهب إلى أنّ شمّ العطور ممنوع مطلقاً، أمّا شمّ الرياحين فهو ممنوع إذا كان عن تلذّذ.

ويفترض اتّباع الفقيه الذي ترجعون إليه في المسألة.

أمّا وجهة نظري الشخصيّة، فهي عدم ثبوت هذا الحكم كلّه من رأس، لاسيما وأنّ دليله خبرٌ آحاديّ لا يعتمد عليه، وعلى تقدير ثبوته وتبنّيه، فالرياحين يحرم شمّها في خصوص حال التلذّذ والاستئناس بها، أمّا الطيب والعطور فالمقدار المتيقّن من الحرمة فيها هو قصد شمّها لا مطلق مجيء الرائحة إلى أنفه، فلو قصد الشمّ ـ ومنه حال التلذّذ به ـ حرم عليه. وفي مفروض سؤالكم لا يحرم أصلاً تنشّق هذه الرائحة الآتية قهراً إلى الأنف ما لم يصاحب هذا الشمّ تقصّدٌ لذلك أو تلذّذ؛ إذ لا يبعد انصراف ذلك من خبر أبي عبيدة الذي هو العمدة في المقام.

بل حتى لو قلنا بالحرمة مطلقاً فإنّ الذي أفهمه بنظري القاصر من الرواية هو الحرمة التكليفية لهذه الأشياء دون بطلان الاعتكاف، فلو ارتكبها الإنسان لم يبطل اعتكافه، فإنّ الاعتكاف حقيقة متقوّمة بهذا المكوث العبادي في المسجد، بل بعض العلماء لا يرى قصد القربة والعبادة من شؤون حقيقة الاعتكاف أيضاً.

وبصرف النظر عن ذلك كلّه، فإنّ لكم الصلاة مع الإمام جماعة حتى لو كان موقفكم أعلى من موقفه، فإنّ الإمام لا يجوز أن يكون موقفه أعلى من موقف المأمومين كما هو مبيّن في كتب الفقه، أما العكس فيجوز مع صدق الاجتماع عرفاً، مثل المساجد التي لها طابقان وتصلّي النساء فيها في الطابق العلوي، فمع صدق الاتصال والاجتماع لا بأس بهذه الجماعة شرعاً، كما هو مبيّن أيضاً في الكتب الفقهيّة.

كما أنّه يفترض بالمصلّين أن يتعاونوا مع المعتكفين في هذا المجال لو كان تقليدهم لا يناسبه شمّ الطيب مطلقاً، وأن يتعاملوا في المسجد على أنّه كيان للتعاون والتنسيق بين المتعبّدين فيه، لاسيما وأنّ فترات الاعتكاف محدودة في

السنة عادةً، ومن الجميل بالمؤمنين أن يراعي بعضهم ظروف البعض الآخر لاسيما الظروف الشرعيّة.

٦٢٩ . هل يصح الصوم من دون صلاة أو مع ارتكاب المعصية

السؤال: يشاع بين كثير من الناس أنّ الصوم يبطل إذا لم يصلّ الصائم، حتى قالوا: (يا صايم بلا صلاة، طار صيامك بالهواء)، فهل هذا صحيح؟ وهل إذا تهاون الصائم في صلاة الصبح يبطل صومه؟

● لا يبطل الصوم ـ من الناحية الفقهيّة ـ بترك الصائم لسائر الواجبات أو بفعله أيّ محرّم من المحرّمات، إذا ما اجتنب المفطرات المعدودة بعينها مع تحقّق سائر لوازم وشروط الصوم، فلو صام ولعب القمار صحّ صومه وعصى بلعب القمار، وكذا لو صام ونظر نظرةً محرّمة، وهكذا.

نعم، ورد في العديد من النصوص ربط قيمة الصوم بتجنّب الصائم لسائر المحرّمات كالغيبة وغيرها، وهذا ما ربطه العلماء أو يمكن أن يُربط بأكثر من فرضيّة، أهمّها:

الفرضيّة الأولى: وهي فرضية ربط ترك سائر المعاصي بتحقيق الصوم بأكمل أوجهه، بحيث اعتبروا أنّ الصوم مفهوم مشكّك، أي نسبي بمعنى من المعاني، وأنّ الحدّ الأدنى منه هو ترك المفطرات المنصوصة، ولكنّ للصوم أفراداً عليا أكمل من هذا الفرد يمكن أن ينالها الإنسان بتحقيق المزيد من الإمساك عن سائر المعاصي، وعليه فمن صام بلا صلاة صحّ صومه بمعنى سقط تكليف الصيام عنه، ولكنّه يكون عاصياً بتركه للصلاة، والصوم والصلاة هنا ليسا من الواجبات المترابطة، فقد يقع أحدهما ولا يقع الآخر، لكن لو صام الإنسان وهو

مصلٍّ يعمل الصالحات ويترك السيئات لتحقّق منه صومٌ آخر أعلى درجة من الصوم الأوّل، فهو نفس الصوم ولكنّه من نوعيّة أفضل، تماماً كالسيارة التي تشتريها وتوصلك إلى المقصد، لكنّها قد تكون أنواعاً متعدّدة بحيث يكون بعضها أفضل من بعضها الآخر، فتوصلك بسرعة أو تترك آثاراً إيجابية جانبية عليك بعد إيصالك لمقصدك.

الفرضية الثانية: وهي فرضيّة أنّ الصوم ـ بمعنى ترك المفطرات فقط ـ هو مفهوم فقهي محض، ولكنّ الصوم الذي يحوي سائر العناصر المكوّنة له هو ذاك الصوم الذي تصاحب فيه تركَ المفطرات حالةٌ روحيّة تخلق وعياً دينيّاً أو إحساساً إيمانيّاً في الروح، وأنّ الناس بجمودها على البعد الفقهي ظنّت أنّ الرسالة الأساسيّة من الصوم هي ترك الأكل والشرب في النهار فقط، بحيث لا تجد مانعاً من أن يتحوّل الشهر الفضيل ـ مثلاً ـ إلى مناسبة لكلّ أنواع اللهو وتضييع الوقت وكثرة الأكل وفوضى الحياة والنوم وغير ذلك.

إنّ العالم القرآني يفهم الصوم على أنّه مكوّن متعدّد العناصر، وأحد عناصره هو الجانب الفقهي، وأنّك لو حقّقت الجانب الفقهي ولم تحقّق غيره بطلت العناصر الأخرى للصوم، وبطل الصوم بمفهومه القرآني وإن لم يبطل بمفهومه الفقهي بحيث يوجب معصيةً أو إعادة، إذ ليس كلّ شيء في الحياة الروحية والدينية هو الواجب والحرام، بينما لو لم يتحقّق الجانب الفقهي لزمك الإعادة.

وهذا المفهوم للصوم هو المفهوم الذي ينظر للعبادات على أنّها شيء مغاير للعادات، تماماً كما كان يطرح علماء الأخلاق والعرفان دوماً، فالذي يذهب بقيمة العبادات في الحياة هو تحوّلها إلى عادة، أو مناسبة اجتماعية فقط، بينما الذي يعيد إليها قيمتها بحيث يشعر بها المسلمون كما شعر بها صحابة النبي لحظة

تشريع الصوم هو ذاك الذي يفهم الصوم على أنّه مكوّن متكامل، وبذلك يعي كلمة: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ الواردة في الآية التي شرّعت الصوم، ويفهم سياق الحديث عن الدعاء والقرآن في سياق الحديث القرآني عن الصوم؛ لأنّه يرى أنّ هذه الأشياء كلّها عبارة عن مركّب متجانس مع بعضه، ولأنّه تحرّر من النظرة الفقهية للعبادات بوصفها النظرة الحصرية لها، معتبراً إيّاها جزءاً من مكوّنات العبادة لله تعالى.

والفرق بين الفهم الأوّل والثاني هنا هو أنّ الفهم الأوّل يجعل الصوم مفهوماً مشكّكاً ونسبيّاً، بينما الفهم الثاني يجعله ـ كما سائر العبادات ـ مفهوماً غير مشكّك ولا نسبي، لكنّه مركّب من أجزاء، وأنّ البعد الفقهي فيه هو أحد أجزائه لا تمامها، كلّ ما في الأمر أنّ بطلان الصوم ـ بمعنى وجوب إعادة الإمساك ـ منحصر بحالة ترك المفطرات المنصوصة في الفقه الإسلامي.

الفرضية الثالثة: وهي ترى أنّ الصوم هو ترك المفطرات المنصوصة، لكنّه ترك له أثر روحي، وأنّ مشكلة الثقافة الدينية عند عامّة الناس هي أنّها صارت تتمكّن من الصوم الفقهي دون أن يترك هذا الصوم أثراً عليها، وذلك بسبب تحوّله إلى عادةً تارةً أو بسبب حصول تشوّه في فهمه.

وهذا التفسير لعبادة الصوم ـ كسائر العبادات ـ لا يرجع إلى فهم الصوم على انّه أمر نسبي ومشكّك، ولا إلى أنّ له أجزاء غير تلك المنصوصة في الفقه، بل يرى الأمور كما هي، غاية الأمر أنّ هذا الصوم الفقهي يفترض منطقيّاً أن يترك أثراً روحياً على الإنسان لبعث روح التقوى فيه، لكنّ معاصي الإنساني وقساوة قلبه وبُعده عن الله وتبسيطه العبادات إلى عادات، منع عن تأثير العبادة في البعد الروحي للإنسان، وصيّرها أمراً مادياً، فمرجع المشكلة إلى خلق الموانع أمام

الصوم عن تأثيره الروحي، تماماً كالصلاة التي تُخلق الموانع أمامها بحيث يصبح فعلها غير ناهٍ عن الفحشاء والمنكر، وإلا فهي بطبعها الأوّلي لو خلّيت ونفسها تنهى عن الفحشاء والمنكر.

وهذا ما يؤكّد أيضاً ويُلفت نظرنا إلى مبدأ الترابط المعنوي بين العبادات والتكاليف، فقد لا يؤثر بعضها التأثير التام إلا في ظلّ مناخ تقوم بتوفيره عبادات أخَر، فالصلاة ليست لوحدها، والصوم ليس لوحده، بل هي منظومة عبادية وشرعية يقوم ضمّ أجزائها إلى بعضها بالسماح لكلّ واحد منها بفعل التأثير الذي وكّل به على أكمل وجه، وهذا أمرٌ مهم جداً في سياق فهم نظام العبادات في الدين عموماً.

الفرضية الرابعة: وهي الفرضية التي تربط الموضوع بالقبول لا بالصحّة، فتميّز بين شروط صحّة الصوم وكفايته وإسقاطه للتكليف عن عاتق العبد، وهذا ما يكفله البُعد الفقهي في الموضوع، وبين قبول الله للصوم، فهذا مربوط بالتقوى إذ (**إنّما يتقبل الله من المتقين**)، وهذا الكلام مبنيٌّ على نظرية التمييز بين مفهوم الإجزاء والقبول.

وتوجد فرضيّات ونظريات أخَر في هذا الموضوع أكتفي بهذه منها حتى لا نطيل، وليس من مانع أن نجمع بين أكثر من واحدة فيها، وعليه فالصوم بلا صلاة صومٌ صحيح شرعاً، لكنّه غير كافٍ على مستوى المكوّن الإيماني العام عند الفرد، فلا يبطل الصوم ولا يتلاشى في الهواء أبداً، لكنّه قد لا يترك تأثيره الأكمل الذي وكّل به.

٦٣٠ . حكم عقد التحريم

◄ السؤال: شخص تزوّج من طفلة صغيرة لكي تصبح أمّها حلالاً عليه (عقد

تحريم)، فهل يصحّ هذا العقد؟ وهل تصبح الأمّ حراماً عليه بحيث يجوز له النظر إليها؟ ولو فرضنا أنّ الرجل أحبّ الأمَّ بعد عقد التحريم، فهل من طريقة تجوّز له الزواج منها أم لا؟

● ما يسمّى بعقد التحريم هو عند الفقهاء أن يعقد الشخص على طفلةٍ صغيرة بإذن وليّها؛ لكي تصبح أمّ الطفلة ـ مثلاً ـ محرّمةً عليه؛ إذ بالعقد تغدو أمَّ زوجته، ويحرم على الإنسان الزواج مطلقاً من أمّ زوجته، فهو عقدٌ يهدف لنشر الحرمة، وعادةً ما يكون منقطعاً لساعة أو نصف ساعة مثلاً.

وهو عند الفقهاء عقدٌ مثله مثل سائر العقود، غاية الأمر أنّه بما أنّ الزوجة صغيرة غير بالغة، ووقع عقدها من طرف وليّ أمرها ـ وهو والدها أو جدّها لوالدها.. ـ فتكون زوجةً، لكن لا يجوز الدخول بها قبل البلوغ. وحرمة أمّها عليه تبقى ثابتة حتى لو حصل الطلاق بين الرجل والزوجة الصغيرة أو توفّيت البنت الصغيرة مثلاً أو انتهت مدّة العقد المنقطع، ولا حاجة في الحرمة المؤبّدة لأمّ زوجته عليه إلى فرض دخوله في الزوجة، فأمّ الزوجة تحرم على الزوج مؤبّداً بمجرّد عقد الزواج شرعاً على الرأي المشهور، فلو طلّق أو انتهت المدّة قبل الدخول تظلّ الأمّ محرّمةً عليه شرعاً.

وأمّا في الصورة التي وردت في السؤال أخيراً، ورغبة الطرفين في الزواج، فهذا غير شرعيّ أبداً، **إلا إذا أريد إعادة النظر في شرعيّة العقد الأوّل نفسه من خلال بعض الآراء الفقهيّة مثل:**

أ ـ الرأي الذي يرى أنّ ولاية الأب وأمثاله على زواج الصغيرة مشروطة بكون الزواج فيه مصلحة حقيقيّة للصغيرة من وجهة النظر الاجتماعيّة، ولا يكفي عدم وجود مفسدة على الصغيرة من هذا الزواج، فلو لم تكن هناك أيّ

مصلحة عرفاً لهذه الزوجة الصغيرة فإنّ العقد عليها مشكلٌ حينئذٍ من باب إشكاليّة ولاية الأب على العقد المذكور، فإذا ثبت أنّ هذا العقد لم تكن فيه مصلحة حقيقيّة للصغيرة، لاسيما لو كان المهر رمزيّاً ـ حتى لو كانت فيه مصلحة لأمّها مثلاً ـ فسوف يكشف ذلك عن عدم صحّة العقد من الأوّل، وأنّ العقد لم يقع، فلا يكون هناك تحريم أساساً، فيجوز للرجل الزواج من الأمّ؛ كونها ليست أمّ زوجته الشرعيّة فقهيّاً.

ب ـ الرأي الذي يرى عبثيّة عقود التحريم المتداولة، ويرى أنّ العقد على الصغيرة منقطعاً لربع ساعة، أو دائماً ثم طلاقها بعد ربع ساعة مثلاً، لا يحوي قصداً جديّاً حقيقيّاً للزواج بها للزواج من مفهوم عرفي، بل هو أمرٌ صوري ليس إلا، فلا يقال: إنّه قصد أن يتزوّج، بل يقال بأنّه قدّم صورة عقد زواج بهدف آخر غير الارتباط بهذه البنت، وفي مثل هذا الرأي الفقهي تُصبح الكثير من صور ما يسمّى بعقود التحريم لا معنى لها أساساً، فيكشف ذلك عن عدم كون الأم محرّمةً على هذا الرجل من الأوّل، فيجوز له بعد ذلك الزواج منها، ولا يجوز له النظر إليها دون زواجه بها مكتفياً بصورة العقد التحريميّ هذا.

هذا، ولابدّ من مراجعة الفقيه الذي يقلّده الإنسان ليحكم له في القضيّة من وجهة نظره الفقهيّة، وعلى كلّ إنسان العمل باجتهاده أو الاحتياط أو التقليد المبرئ للذمّة.

٦٣١ . صلة الرحم وعلاقة الزوجة أو الزوج بأقارب الطرف الآخر

السؤال: أهل زوجي لديهم أخلاق سيّئة في معاملتهم معي، والغيرة مسيطرة على تصرّفاتهم، هل يجب عليّ زيارتهم باستمرار؟ وهل زيارة والديّ زوجي

واجبة عليّ؟ وهل يعتبرون من أرحامي ويجب عليّ صلتهم ومحبّتهم؟

● الأرحام هم الأقارب الذين تجمعهم مع الشخص علاقةٌ نسبيّة، وبحسب تعبير بعض الفقهاء: من تربطك بهم رحم امرأة (مع صدق القرابة عرفاً)، سواء كانت الوالدة أم الجدّة من طرف الأب أو الأم، فيدخل الوالدان ولو علوا، والإخوة والأخوات وأولاهم، والأعمام والأخوال والعمّات والخالات وأولادهم وهكذا.. وهؤلاء هم الذين تجب صلتهم بالزيارة أو بالهدية أو بالاتصال التلفوني أو بغير ذلك ممّا لم يعيّن له الشرع طريقةً خاصّة منحصرة. وعنوان الأرحام أوسع من عنوان المحارم، فالأرحام يشملون حتى من يجوز نكاحه من الأقارب كما هو واضح.

وبناءً عليه، فأقارب الزوج ليسوا من أرحام الزوجة، وأقارب الزوجة ليسوا من أرحام الزوج، بل الزوج ـ بما هو زوج ـ ليس من رحم الزوجة، والزوجة ـ بما هي زوجة ـ ليست من رحم الزوج، وإنّما العلاقة هي علاقات سببيّة ومصاهرة بين هؤلاء.

فالعلاقة الطيبة والتواصل بين أحد الزوجين وأقارب الآخر إنّما هو من باب حسن المعاشرة مع الزوج نفسه، وحسن العلاقة مع من تربط الإنسان بهم علاقة ما، وإلا فهي ليست واجبة بعنوانها، ولا يحقّ للزوج أو الزوجة إلزام الآخر بزيارة أقاربه شرعاً، ما لم يكن في البين عنوانٌ آخر، كأن يتعنون ترك ذلك عرفاً بالأذية أو الإهانة وسوء الخلق مع أهل الطرف الآخر، فهو مرجوح جدّاً، فإنّه قد ورد في النصوص إسقاط عنوان الفاحشة على سوء خلق الزوجة مع أهل زوجها..

وعموماً على الإنسان أن يتحمّل ـ قدر الإمكان ـ بعض الأمور ليبقى الحدّ

الأدنى من علاقاته مع الآخرين، وقد تكون غيرة الآخرين ناشئةً من طريقة تصرّفنا معهم، وعدم رعايتنا لحالهم ومشاعرهم، فعلينا مراقبة أنفسنا أيضاً، وأن تكون عيوننا موجّهةً أيضاً إلى أنفسنا، وكأنّ أنفسنا شيء آخر نراقبه كما يراقب عمومُ الناس غيرَهم.

وعموماً إنّ حالات التنافس السلبي بين الأقارب وغيرهم، وسيطرة المال وكماليّات العيش على الناس وتفكيرهم، وارتفاع معدّل البذخ في العيش، والأبّهة والجاه في علاقات الناس ببعضها، وحالات الضغط السياسي والاقتصادي.. ذلك كلّه يساعد في فقدان الناس ثقتها ببعضها، وزوال روح التسامح، والاستعجال بسوء الظنّ بالآخرين، وتلاشي الشعور بالصدق في قول الآخر، وانعدام الإحساس الاجتماعي بأنّ الآخر قد يفعل فعلاً عن حُسن نيّة، وسيطرة الغيبة والبهتان على مختلف المجالس واللقاءات.. وهي أمراض تنامت وتضاعفت في العصر الأخير لأسباب، منها: هيمنة نمط الحياة المادية علينا جميعاً، فعلينا إعلان حال الطوارئ الأخلاقية لمواجهة القيم المادية والفاسدة التي تبتلع أجيالنا، لا لشيء إلا لأنّ حيتان المال في العالم يريدون الترويج لبضائعهم دون رعايةٍ للأخلاق أو لتأثيرات منتجاتهم على الأسرة والعلاقات الاجتماعيّة، ودون أن يتجرأ أو يتمكّن كثير من الحقوقيّين والقانونيّين ومؤسّسات المجتمع المدني ـ وبسبب فقرهم ـ من مواجهة حيتان المال، وما تفرضه هذه الحيتان على واقع الحياة الإنسانية. نسأل الله العافية.

٦٣٢ . الموقف من إطلاق كلمة (إمام) على غير النبي وأهل بيته

السؤال: ١ ـ هل يجوز إطلاق عنوان (الإمام) على غير الإمام المعصوم، مثل

أن نقول: الإمام الخميني والإمام الخامنئي والإمام الصدر و..؟

٢ ـ وقع جدل فيما بين المؤمنين حول أنّه هل من الجائز في الشرع أن نسمّي شخصاً غير معصوم باسم الإمام، فنقول: الإمام الخوئي والإمام الخميني أم أنّ ذلك منحصر بالمعصومين عليهم السلام؟ فما هو رأيكم؟

٣ ـ سمعنا أنّ بعض العلماء يحرّم أن نقول: الإمام الخميني؛ لأنّ هذا الوصف لا يطلق إلا على المعصوم، مثل وصف أمير المؤمنين فهو لا يطلق إلا على الإمام علي بن أبي طالب عليه الصلاة والسلام، فمن هم هؤلاء العلماء؟ وهل هناك روايات في هذا الموضوع؟ نرجو بيانها مع بيان حكمها من الصحّة والضعف. وشكراً.

● السائد والمتداول، لاسيما في عصرنا، هو إطلاق كلمة (الإمام) على غير الأئمّة من أهل البيت النبويّ عليهم الصلاة والسلام، لكنّ بعض العلماء كان له موقفٌ متحفّظ من هذا الإطلاق، فالمعروف عن السيد الشهيد الصدر الثاني أنّه لم يكن يرضى بأن يُطلق عليه عنوان (الإمام)، وكان له تحفّظٌ من هذا الإطلاق، وربما كان ينطلق في ذلك من العناوين الثانوية، كما يستفاد من بعض الكلمات. ويتحفّظ بعض الإخباريين في عصرنا على هذا التوصيف، ويرونه اعتداءً على مقام الأئمّة، متّهمين به الأصوليّين. ويهاجم بعض المعروفين بتوجّههم المذهبي اليوم ـ ومنهم الخطيب الإيراني المعروف الشيخ دانشمند ـ هذا الإطلاق بشدّة، بل ينتقدون بحزم توصيفاتٍ أخرى راجت في الأوساط الإسلاميّة خلال العقود الأخيرة، مثل كلمة (فلانٌ حسين العصر، وعلي الزمان)، ويرون ذلك غلوّاً، بل حتى توصيف شخص اليوم مدحاً بأنّه (قنبر عصره) أو (قنبر الزمان) هو عندهم مرفوض، إذ أين نحن وقنبر؟! كما يرفضون تعبير (نائب الإمام) و (قائم مقام الإمام) و (وليّ أمر المسلمين في العالم)، وغير ذلك من التوصيفات

التي يرونها خاصّةً بالمعصومين أو من نصّ المعصوم عليهم بالخصوص، حتى أنّ بعضهم رفض إطلاق كلمة (الإمام) على (أبي الفضل العبّاس) شهيد كربلاء.

ويذهب الشيخ محمد جواد مغنيّة إلى أنّ إطلاق لفظ (الإمام) من غير قيدٍ، على غير النبي والإمام المنصوص من الله هو أمرٌ محلّ توقّف وتأمّل، ويرى أنّه من غير البعيد أن يكون محرّماً، تماماً كحرمة إطلاق عنوان (وصيّ النبيّ) على غير الإمام المعصوم (الكاشف ١: ١٩٧). أمّا العلامة السيد محمد حسين فضل الله فيرى في بعض حواراته وأجوبته التي نشرت في مجلّة (الموسم) أنّه لا مانع من إطلاق هذا التوصيف، بل هو بنفسه يستخدمه في حقّ غير واحدٍ من العلماء، لكنّه يُبدي خشيته من كثرة هذا الإطلاق الذي قد يسبّب تشويشاً للأجيال الجديدة، بحيث تختلط عليها المصطلحات والتعابير، بل قد يكون في هذا الإطلاق ـ من وجهة نظر السيد فضل الله ـ ما يوجب تشوّش الأمر على غير الشيعة عندما يرون الشيعة يطلقون كلمة الإمام على غير الأئمّة الاثني عشر، فيعتقدون بأنّ الشيعة يقولون بعصمة هؤلاء العلماء أيضاً.

إلا أنّ اسم العلامة العارف السيّد محمد حسين الحسيني الطهراني رحمه الله يظلّ بارزاً من بين هذه المواقف، حيث يتحدّث بشيء من الاهتمام بهذا الموضوع في كتابَيه: (معرفة الإمام ١٨: ١٦٦ ـ ٢٠٣؛ وولاية الفقيه في حكومة الإسلام ٢: ٨)، فيرى أنّ (الإمام) في المصطلح الشيعي يعني زعيم العالمين، ولا يمكن إطلاق لقب الإمام على غير الاثني عشر المنصوص عليهم، وأنّ الشيعة لم يلقّبوا أحداً بالإمام في تاريخهم، ويذكر قصّةً لجماعة من المؤمنين أصفياء النفوس التقوا قبل سنوات بالإمام الحسين عليه السلام، وأنّ الإمام الحسين أوصاهم بأن لا يسمّوا الخميني إماماً، وإنّما قولوا عنه: (نائب الإمام).

ويذهب العلامة الطهراني إلى أنّ أوّل من أخذ لقب الإمام هو الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في القرن العشرين، وأنّ من لقّبه بهذا اللقب هم المصريّون أثناء زيارته لمصر، ولم يكن هدفهم من هذا الثناءَ عليه، بل كان هدفهم ـ من وجهة نظر الطهراني ـ هو كسر هيبة عنوان الإمام عن سوء نيّة، وأنّ الكذبة هذه انطلت على الشيخ كاشف الغطاء فصدّق هذا التوصيف، وأنّهم فعلوا ذلك مع عالمٍ آخر جاءهم من النجف في العام القادم وكان رجلاً سيئاً فاسداً، فأرادوا بذلك استهلاك هذا العنوان في حقّ أشخاص فاسدين؛ لتسقط قيمة عنوان الإمامة بين المسلمين.

ويرى الطهراني أنّ العارفين أدركوا أنّ كاشف الغطاء قد ذهب دفاعه في كتبه عن الحقّ أدراج الرياح بقبوله بهذا اللقب. بل يذهب الطهراني أكثر من ذلك ويرى أنّ بعض الألقاب التي خُلعت على العلماء مثل لقب (بحر العلوم) و (علم الهدى) والتي أطلقت على السيد المرتضى وغيره، إنّما كانت ألقاباً أعطيت لهم من قبل أهل البيت بطريقة غيبيّة خاصّة، لا أنّها أطلقت عليهم جزافاً. بل يعتب العلامة الطهراني (أو يستنكر) على السيد الخميني كيف قبل بهذا اللقب منذ أن وصل إلى مطار طهران الدولي عقب انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران عام ١٩٧٩م، وسمع هناك النشيد الفارسيّ المشهور الذي اُنشد له، وهو تحت عنوان (خميني اي امام)، وكيف بقي الخميني حتى آخر عمره راضياً بإطلاق هذا التوصيف عليه بكثرة، وهو يعرف ـ كما يقول الطهراني ـ أنّ إمام زمانه المهديّ عليه السلام هو الإمام فقط، وليس الخميني نفسه. ويدعو الطهراني لوقف استخدام هذا التعبير بعد وفاة السيّد الخميني رافضاً له بشدّة وحزم، مقرّاً بأنّه استخدمه في حقّ السيد الخميني ثلاث مراتٍ في حياته فقط، وذلك في ثلاث

رسائل وجّهها إليه، بعد أن علم ـ كما يقول ـ بأنّ هذه الرسائل لن تُقبل إلا إذا جاء فيها هذا اللقب، كما أُخبر بذلك على حدّ نقله، معتبراً أنّ إطلاق هذه الأوصاف يسبّب التباساً عند الناس، وعند بعض طلاب العلوم الدينيّة بمرور الوقت.

ولهذا يخلص الطهراني إلى القول بأنّه لا يجوز في مدرسة التشيّع أن يُطلق لفظ (الإمام) على غير المعصوم، وأنّه من هنا قيل لهم: (الإماميّة)، وهذا أمرٌ معروفٌ عنهم شائع حتى عند أهل السنّة.

والمعروف ـ إيرانيّاً ـ أنّ السيد الخميني لم يكن ليقال له (إمام) سابقاً قبل انتصار الثورة في إيران، بل كان المعروف ـ حتى في الرسائل التي كانت توجّه إليه قبل انتصار الثورة، ومنها رسائل من السيد علي الخامنئي نفسه له ـ إطلاق عنوان (آقا روح الله) أو (آقاى خميني) أو (آية الله عظمى خميني) أو (آية الله) ونحو ذلك، وأنّ الطبعات القديمة لكتبه كان يغلب في الكتابة على غلافها تعبير (نائب الإمام الحجّة) ونحو ذلك، وليس تعبير (الإمام الخميني)، وأنّ قلّةً قليلة جداً هي التي أطلقت عليه هذا اللقب، ومنهم الأستاذ محمّد رضا حكيمي، في كتابه (فرياد روزها: ٣٣)، والذي طبع قبل انتصار الثورة بسنين عديدة، وربما كانت طبعته الأولى حدود عام ١٩٦٣م، وكان من أوائل من عبّر عن السيد الخميني بكلمة (الإمام).

لكنّ هذا التعبير ظلّ تداوله محدوداً جدّاً إلى أن استشهد السيد مصطفى الخميني رحمه الله قبيل انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، إذ في مناسبة شهادته وإقامة مجلس عزاء في طهران لذلك، أعلن الدكتور الشيخ حسن الروحاني (رئيس الجمهوريّة الإسلامية الإيرانية الحالي) ومن على المنبر، الدعوةَ لإطلاق

هذا التعبير في حقّ الإمام الخميني، وأنّه يستحقّ هذا التعبير، والمعروف ـ كما يشير العلامة الطهراني نفسه أيضاً ـ أنّه ومنذ ذلك الحين بات هذا التعبير هو الرائج في حقّ السيد روح الله الخميني رضوان الله عليه.

وفي مقابل هذا التوجّه، لا يجد الكثير من العلماء حساسيةً في إطلاق هذا التعبير على غيرهم أو قبول إطلاقه على أشخاصهم، حيث يذهب السيد محمد مهدي الخلخالي في كتابه (الحاكميّة في الإسلام: ٧٠٣)، إلى أنّ إطلاق كلمة (الإمام) على الفقيه العادل الجامع للشرائط هو إطلاق حقيقيّ وواقعي؛ إذ هو بالفعل ـ عنده ـ إمام الأمّة وأنموذجٌ صادق للإمام المعصوم.

وهكذا أُطلق في هذا العصر هذا التعبير على أكثر من شخص دون أن يُبدو رفضهم أو يُبدي سائر العلماء الرفض في إطلاقه على هؤلاء، كالإمام كاشف الغطاء، والإمام شرف الدين، والإمام موسى الصدر، والإمام محمد باقر الصدر، والإمام الخميني، والإمام الخامنئي، والإمام الشيرازي، والإمام الخوئي، والإمام السيستاني، والإمام البروجردي، والإمام الحكيم، والإمام شمس الدين، والإمام الخالصي و.. كما استخدم بعضهم تعبير الإمام في حقّ بعض، مثل تعبير السيد محمد باقر الصدر عن السيد رضا الصدر والسيد الخميني بالإمام، وتعبير كثيرين عن العلماء الذين أشرنا إليهم آنفاً بالإمام في خطبهم ومحاضراتهم وكتبهم وغير ذلك.

هذه صورة موجزة عن هذا المشهد، ولكي ندرس الأمر باختصار من الناحية العلميّة، نشير في البداية إلى أنّ إطلاق كلمة (الإمام) مع القيد، أمرٌ لا إشكال فيه عند أحد حسب الظاهر، كأن تقول: إمام الجماعة، أو إمام الجمعة، أو إمام البلدة، أو نحو ذلك، إنّما الكلام كلّه في حال إطلاق كلمة الإمام على الإطلاق

ودون إضافةٍ أو تقييد من هذا النوع، فهل هو جائز أم حرام؟ ونذكر هنا الأدلّة المفترضة على حرمة قول (الإمام) لغير الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، **وأبرز ما وجدته في كلمات ومقولات الرافضين، هو ما يلي:**

١ ـ إنّ هذا الأمر بدعة.

والجواب واضح؛ فإنّه لو نُسب هذا التوصيف للدين لكان في الأمر ابتداعاً، فلو قلنا بأنّ الدين هو الذي سمّى فلاناً بالإمام، ونحن لا نملك نصّاً على ذلك لا بالعموم ولا بالخصوص كان الأمر بدعةً، لكنّ المفروض أنّ الذين يُطلقون هذه الكلمة لا يُطلقونها بوصفها شيئاً في الدين، وإنّما يستخدمونها بمعناها اللغوي، وهي القائد والرئيس والمقتدى والهادي والمقدّم في الملّة وغير ذلك من المعاني التي تنطبق لغويّاً على هذا الشخص دون لزوم الكذب، وإلا لزم أن نحرّم إطلاق كلمة (رئيس) أيضاً على أيّ شخص غير الإمام! فأيّ إشكال شرعي لو استخدمنا هذه التعابير بهذه المعاني دون قصد نسبتها إلى تشريعٍ ديني ودون خلقها لمفهوم ديني شعبي؟! فهذا تماماً كأن تقول عن زيد بأنّه قويّ، فهذا التوصيف ناشئ من وجود قوّةٍ بدنيّةٍ عنده، لا من اعتقاد ديني بأنّ الله هو الذي سمّاه القويّ، وأنّه أمرنا بأن نطلق عليه هذا الاسم.

٢ ـ إنّ في هذا الأمر ادّعاء امتلاك منصب الإمامة، وهو حرام.

والجواب هنا واضحٌ أيضاً؛ فمن هو الذي ادّعى مقام الإمامة المعتقد بها لأهل البيت؟! فلا أحد من الذين أُطلق عليهم هذا الوصف ولا الذين أطلقوا هذا الوصف بالذين يقصدون ذلك أبداً، ولا بالذين يعتقدون العصمة والنصّ الخاصّ في هذا الشخص أو ذاك. وإذا كان هناك بعض الناس الذين لديهم بعض الأفكار المفرطة في هذا المجال فيمكن مناقشتهم، لكنّ هذا غير مجرّد إطلاق هذا

التعبير بلا قصد معنى الإمامة الخاصّة الثابتة لأهل البيت عليهم السلام عند الشيعة، فكما أنّ قولي (إمام الجماعة) لا أقصد به الإمامة الثابتة للأئمّة، بقرينة كلمة الجماعة، كذلك الحال هنا؛ فإنّ الإطلاق مقيَّد لبّاً بكون قصدي من الإمامة هو إمامة هذا الشخص على المسلمين ـ غير المعصوم ـ في هذا الزمان، أو إمامته في أمر الدين، أو إمامته على أهل بلده، أو إمامته في علمٍ معيّن بمعنى تقدّمه على غيره فيه وكونه رئيساً عليهم في هذا العلم، كما نقول: إمام النحو، وإمام الفلسفة، وإمام البلاغة، وإمام الشعر، وإمام الفقه، وغير ذلك من التعابير.

فعندما نعبّر (إمام) بقولٍ مطلق فلا نقصد الإمامة المطلقة الخاصّة الثابتة لأهل البيت، بل الإمامة بمعنى الرئاسة لهذا الشخص في زمنه على أهل عصره أو على جماعة خاصّين، وأين هذا من ادّعاء المنصب؟! والكلّ يقرّ بأنّ من يُطلَق عليهم لقب الإمام ليسوا أئمّةً معصومين ولا يدّعون هذا. وبهذا يظهر عدم وجود مبرّر لاستغراب العلامة الطهراني من الإمام الخميني في قبوله بهذا الوصف، وهو يدرك أنّ المهديَّ هو إمام الزمان، فإنّ قبول الخميني بهذا الوصف لا يعني قبوله بإمامته التي تقع في عرض إمامة المهدي، بل هي إمامة طوليّة على غير المهدي، بإجازةٍ ـ حسب اجتهاده ـ من أهل البيت أنفسهم بنصّ عام، وهو النصّ الذي يثبت ولاية الفقيه أو غير ذلك مثلاً.

٣ ـ إنّ هذا الوصف يوجب تشوّش الأمر للأجيال القادمة أو لغير الشيعة، الأمر الذي يُهين ويُسقط من مقام الإمامة، وهو أمرٌ غير جائز، فكما أنّ إطلاق لقب النبيّ أو الإله على شخص يكون محرّماً فكذلك الأمر هنا، فهل تقبلون بأن يُطلق لقب (النبيّ) على العلماء مثلاً، فنقول: النبيّ كاشف الغطاء؟!

والجواب: إذا لزم من هذه الإطلاقات توهينٌ أو تشويش لمقام الألوهيّة

والنبوّة والإمامة، فمن الواضح أنّه غير جائز، لكنّ الكلام كلّ الكلام في حصول التوهين أو التشويش بمجرّد استخدام هذه الألقاب، مثلاً: إنّ الإيرانيين وإلى اليوم يسمّون البنت أحياناً باسم (إلهة)، مؤنّت الإله، ولكنّ ذلك لا يلزم منه أبداً أيّ تشويش ولا توهين، ولا يشعر أحد في المجتمع الإيراني بأنّ هذا التعبير يُقصد منه شيءٌ من هذا النوع، بل هو تعبير مجازي عن كبر وعظمة المسمّى، وهكذا يسمّي الإيرانيون (أعظم)، و (أكبر)، بل يسمّون باسم (أحد)، ولا يحصل أيّ تشوّش على الإطلاق في الذهن الجمعي في هذا الصدد.

والسبب هو أنّ هذه الكلمات عندما أُطلقت لم يُقصد منها المعنى الديني الإلهي، فلم يَقصد الذي سمّى ابنه (أحد) أنّ ابنه هو الله مثلاً والعياذ بالله، أو أنّ ابنه أو ابنته هي الأعظم أو الأكبر على الإطلاق، تماماً كما يسمّي المسلمون عموماً أولادهم باسم محمّد وفاطمة ومريم وعلي والحسن والحسين وجعفر وموسى وعيسى ويوسف وغير ذلك، بل يسمّي المسيحيون أولادهم بكثرة بأسماء الملائكة مثل غبريال (جبرائيل)، فهل هذا يعني أنّهم يرون ولدهم هو نفس محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم أو أنّ ولدهم نبي أو وصيّ أو ملك من الملائكة؟! فعندما لا يكون الإطلاق موجباً للتشويش أو الإهانة فلا موجب للحرمة.

والسبب في أنّنا لا نطلق كلمة النبيّ على العلماء هو أنّ هذه الكلمة صار لها انحصار بحيث يُخشى أن تشوّش الذهن بالفعل، ولكنّ هذا الإطلاق ليس بحرام ما دمت لا تعتقد بنبوّة هذا الذي تسمّيه بالنبي ويعرف الآخرون أنّ إطلاقك لا يعني ذلك. وكلمة (الإمام) من بين هذه الكلمات أوضح في عدم استلزامها للتشويش ولا للتوهين؛ لأنّ هذه الكلمة تطلق عند المسلمين بكثرة على زعماء المذاهب أو على كبار العلماء أو على الشخصيات ذات النفوذ والتقدّم

الكبير في الأمّة، فإذا أطلقت في المناخ الشيعي فلا يُقصد منها الإمامة الخاصّة بالضرورة، بل يقصد منها الإمامة العامّة المستخدمة عند بقية المسلمين والعرب والصادقة لغويّاً على من أطلقت عليه، فأين هي المشكلة لو أطلقنا هذه الكلمة مع وجود معرفة اجتماعيّة بعدم إرادة الإمامة الخاصّة منها؟ وهل هناك آية أو حديث يحرّم أن نقول على غير الإمام كلمة (إمام) ولو لم نقصد بها الإمامة الخاصّة له؟!

نعم، ينبغي أن يقوم العلماء والمثقفون دوماً بتنبيه الناس إلى التمييز بين الإمام من أهل البيت والإمام من العلماء، سواء استخدمنا كلمة إمام أم لا، فلا يخلطوا بينهم، ولا يُسقطون صفات أولئك على العلماء، فيقومون بتقديس العلماء تقديساً غير صحيح، فمع هذه الخطوة المتواصلة اجتماعيّاً يصبح إطلاق كلمة الإمام على غير الأئمّة من أهل البيت غير موجب للتشويش ولا للتوهين، فلو أطلقتُ كلمة الإمام على غير الأئمّة بمعناها الذي أُطلقه عليهم لكان توهيناً أو تشويشاً لا مطلقاً.

بل هناك من يقول بأنّ تتبّع الأحاديث يفضي إلى القناعة بأنّ الأئمة من أهل البيت فيما بينهم، وكذلك أصحابهم، ما كان يخاطبونهم بكلمة (إمام) دائماً، بل غالباً ما كانوا يقولون: يا أبا عبد الله، أو يا ابن رسول الله، أو يا سيدي ومولاي، أو يستخدمون كُناهُم المعروفة لهم، فيقولون: سألت أبا جعفر، أو قال لي أبو محمّد، أو سمعت أبا الحسن، ولا نجد كلمة (إمام) متداولة دوماً، رغم اعتقادهم بالإمامة، بحيث يثير أمر تركها ما يشبه الإهانة مثلاً أو التشويش، ولم يكن استخدام كلمة الإمام لهم بالأمر الشائع في طرائق التعبير المتداولة، ويمكن مراجعة كتب الحديث للتأكّد من هذا الأمر.

ومن هذا، يظهر أنّك عندما تطلق كلمة (حسين العصر) وأمثالها، فلا تقصد أنّ فلاناً هو فعلاً الحسين بن عليّ بتمام صفاته في هذا العصر، وإنّما يُفهم أنّ هذا الشخص يتمثل بعض صفات الحسين العظيمة في الشجاعة والمروءة والتضحية، فيكون الاستخدام تشبيهيّاً بصفةٍ متشابهة جامعة ولو بعض الشيء، وهذا مبرَّرٌ لغويّاً، فما دام لا يُعطي معنى اتحاده مع الحسين، وأنّه هو هو، وأنّه بمقامه، فلا داعي للقلق والخوف من التشويش وغير ذلك، ولا موجب لتوصيف هذا الأمر بأنّه غلوّ ـ كما فعل الشيخ دانشمند حفظه الله ـ واللافت أنّه يريد أن يجعل كبار العلماء والأتقياء أقلّ من قنبر، وكنت أتمنّى أن يقيم لنا دليلاً علميّاً على أنّ أحداً من العلماء منذ وفاة الإمام العسكري عليه السلام إلى يوم القيامة لن يبلغ ما بلغه قنبر، بدل إطلاق الكلام دون بيان الاستدلال في موقعٍ يحتاج جدّاً إلى استدلال.

٤ ـ إنّ الشيعة لم يلقّبوا أحداً بالإمام، ولهذا سُمّوا بالإماميّة، هذا تاريخهم يشهد.

والجواب: إنّ تسميتهم بالإماميّة إنّما هي لكونهم يؤمنون بالإمامة الاثني عشريّة، ولهم فيها مذهبٌ خاص، ولا دليل على أنّ هذه التسمية هي لكونهم يمنعون إطلاق لقب الإمام على غير هؤلاء بمعنى غير مساوق للمعنى المطلق على هؤلاء المنصوص عليهم من أهل البيت، فلم يقم العلامة الطهراني هنا دليلاً، وإنّما أطلق الأمر مسلّماً من المسلّمات.

واللافت أنّه يصرّ على أنّ كلمة الإمام لم تكن تطلق أبداً بين الشيعة إلى زمن كاشف الغطاء، ولعلّه غاب عن باله رحمه الله أو لم يراجع كتب الإجازات والتراجم والمخطوطات المليئة جدّاً بهذا التعبير في حقّ عشرات العلماء، فلو ألقى نظرةً على قسم الإجازات من بحار الأنوار، ونظر في المجلّدات ما بين رقم ١٠٢

و ١٠٧ من البحار، وكذلك نظر في خاتمة مستدرك الوسائل للمحدّث النوري، وتصفّح كتب التراجم ونصوص الإجازات لمختلف العلماء الشيعة، لرأى أنّ الكثير من العلماء قالوا عنهم كلمة (الإمام)، منذ قرون عديدة، كالمفيد، والمرتضى، وابن إدريس، والاسترآبادي، وأبي الفتوح الرازي، والخزاعي، والماهابادي، ورشيد الدين عبد الجليل الرازي، وجمال الدين الحمداني، وسديد الدين الحمصي، وفضل الله الراوندي، وعماد الدين الطبري، وقطب الدين الراوندي، وحسكا بن بابويه، والفضل الطبرسي وعشرات غيرهم.

وقد تتبّعتُ شخصيّاً ـ بنحو العجالة والاستقراء الناقص ـ جملةً من الموارد، فرأيت الإطلاق على العلماء في أكثر من حوالي خمسمائة مورد في بحار الأنوار لوحده، لاسيما قسم الإجازات والتراجم، وأحيل إلى بعض الموارد فقط فانظر: (بحار الأنوار ١٠٢: ١١٠، ١٣٤، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٨٢، ٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٧، وج ١٠٤: ١٨، ١٩، وغيرها المئات فليراجع)، بل انظر مثل الشيخ منتجب الدين الرازي (٥٨٥هـ) في فهرسته المشهور (ص ٢٩ ـ ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، وعشرات غيرها) وكذلك معالم العلماء لابن شهر آشوب المازندراني، وابن داوود الحلي في رجاله، والشهيد الأوّل في الأربعون حديثاً، وغيرهم كثير، ولولا خوف الإطالة والمَلَل لسطرتها برمّتها، فأيّ شخص يراجع كتب الرجال والتراجم والإجازات والحديث والتاريخ عند

الإماميّة ويراجع المخطوطات والمدوّن عليها، يجد استعمال هذا التعبير في حقّ العلماء منذ قرون، وليس منذ كاشف الغطاء فقط.

بل قد وجدنا بعض العلماء استخدمه في حقّ علماء من غير المذهب الإمامي أيضاً، فكيف يقول العلامة الطهراني بضرسٍ قاطع بأنّه لا يجوز في مدرسة الشيعة أن يطلق لفظ الإمام على غير المعصوم؟! كان من المناسب بسماحته أن يقول بأنّ هذه وجهة نظره ونظر بعض العلماء معه، والتي يُحتَرَمون عليها، لا أن ينسب ذلك إلى الشيعة، فأين هي الفتوى بذلك في كلمات العلماء والفقهاء المتقدّمين والمتأخّرين، أو في رسائلهم العمليّة وكتب استفتاءاتهم؟ بل هذه عباراتهم صارخة في إطلاق هذه الكلمة على العلماء مراراً وتكراراً منذ قرون، ولعلّ عندي قصوراً في فهم مراده رحمه الله؛ لأنّني أُجِلُّه عن مثل هذه الغفلة.

نعم، كلّما رجعنا زمنيّاً إلى الوراء وجدنا قلّة وندرة استخدام هذا التعبير في حقّ العلماء، وكلّما جئنا إلى القرن السادس وما بعده شاهدنا بداية تداول أوسع لهذا التعبير في حقّهم.

وبما تقدّم يُعلم أيضاً أنّ بعض الإخباريين كانوا راضين بهذا التعبير، كما وجدنا في كلمات العلامة المجلسي وغيره، فلا يصحّ القول بأنّ هذا اللقب استخدمه الأصوليّون فقط، كما فعل بعض الإخباريّين المعاصرين.

ويهمّني أن أعلّق أيضاً على كلام العلامة الطهراني الآخر هنا، حيث لم يُقم دليلاً على أنّ قصد المصريّين من إطلاق لقب الإمام على كاشف الغطاء هو قصدٌ سيء، بل أطلق الاتهام بلا دليل مصرّح به، معتمداً على أنّ العارفين يعرفون هذا! مع أنّ أهل السنّة عموماً ـ ومنهم المصريّون ـ يُطلقون هذه التعابير احتراماً وتبجيلاً، وهم يقدّسون بها علماءهم، فما هو الموجب لسوء الظنّ بهم؟ وأين هو

الدليل؟ مع أنّ تلك الفترة كانت تشهد تقارباً قويّاً بين الشيعة والسنّة، فينبغي احترام خطوتهم هذه، لا تحويلها إلى مؤامرة، ما لم يكن هناك دليل لا نعرفه والعلم عند الله، ووظيفتنا أن نُحسن الظنّ بهم وبالعلامة الطهراني نفسه معاً.

كما لا أدري لماذا ضاعت جهود الإمام كاشف الغطاء رحمه الله، هذا العلامة الكبير، سدىً لأنّه قَبِل بهذا اللقب؟ ومن أين عرف العلامة الطهراني ذلك؟ وما هو المثبت لكون سائر الألقاب عند العلماء كانت بوحيٍ من أهل البيت عليهم السلام؟ وكيف يمكننا الاعتماد على قصص بعض الصالحين في أنّهم التقوا بالإمام الحسين، وقال لهم: لا تقولوا عن السيّد الخميني كلمة إمام؟! مع أنّ أنصار الإمام الخميني قد تجد لديهم قصصاً بالعكس تماماً! كنت أتمنّى أن تكون مقاربة العلامة الطهراني رضوان الله عليه أكثر استدلالاً، لاسيما وقد وصفها ابنه السيد الجليل محمد محسن الطهراني حفظه الله تعالى بأنّها مقاربة تقوم على البراهين والتحقيق، مؤيّداً قول والده، وذلك في محاضرته التي ألقاها بمناسبة عيد الغدير عام ١٤٣٢هـ، والمدرجة في الموقع الالكتروني التابع لسماحته.

ومن هنا، ظهر أنّه لا موجب لاستنكار العلامة الطهراني قبول الإمام الخميني باللقب ما دامت هناك وجهة نظر اجتهاديّة في الأمر، فالإمامة المنفيّة في النصوص عن غير أهل البيت هي الإمامة الخاصّة، والإمامة المرادة لمثل الإمام الخميني هي الإمامة العامّة المستفادة من اللغة والعرف، فلا تناقض أو تنافر بين الاستخدامين، فنحن نتكلّم في التعبير لا في الاعتقادات، والتي يفترض أنّها واضحة للجميع.

ويستنتج من ذلك كلّه:

أولاً: إنّ إطلاق كلمة الإمام مع الإضافة، كإمام الجماعة، جائز بلا إشكال.

ثانياً: إنّ إطلاق كلمة الإمام بقولٍ مطلق على النبيّ وأهل بيته جائزٌ، وأمّا على غيرهم فإن قُصد أنّ غيرهم إمامٌ مثلهم بالمعنى الكلامي الخاصّ فلا يصحّ، وإلا لم يكن بذلك بأس في نفسه.

ثالثاً: إنّ اللغة تتحمّل إطلاق كلمة الإمام على كلّ من تقدّم قومَه، حتى أنّ القرآن استخدم هذه الكلمة في حقّ أئمّة الكفر، فلو أُطلقت على غير أهل البيت بهذا المعنى العامّ، أي بمعنى الشخص المتقدّم على سائر الناس في جهةٍ من الجهات، مع حفظ حقّ أهل البيت، لم يكن هناك بأس.

بل قد ورد في بعض الروايات استخدام تعبير الإمام من قبل الأئمّة في حقّ غير الإمام المعصوم استخداماً لغويّاً، كما في كلام الإمام زين العابدين عليه السلام حيث قال: «فَحُقُوقُ أَئِمَّتِكَ ثَلَاثَةٌ أَوْجَبُهَا عَلَيْكَ حَقُّ سَائِسِكَ بِالسُّلْطَانِ ثُمَّ سَائِسِكَ بِالْعِلْمِ ثُمَّ حَقُّ سَائِسِكَ بِالْمُلْكِ، وَكُلُّ سَائِسٍ إِمَام..» (مستدرك الوسائل ١١: ١٥٤)، وغيرها.

رابعاً: إنّ إطلاق هذه الكلمة وغيرها من الكلمات التي لها معانٍ دينية يجب أن يصاحبه دوماً توعية وفضاء ثقافي وتوعوي يحول دون حصول تشويش واختلاط للأمور على الآخرين من أبناء المذهب ومن هم خارجه، فإذا حصل ذلك ـ وهو حاصلٌ والحمد لله بدرجة كبيرة جدّاً ـ لم يكن في الإطلاق بأس.

خامساً: إنّ توصيف بعض المجاهدين أو العلماء بمثل حسين العصر أو عليّ الزمان أو غير ذلك، أمرٌ لا بأس به، شرط أن لا يُقصد منه ـ من قبل المتكلّم ـ ولا يوجب في الفهم العام جعلَ هذا الشخص هو عين الإمام أو بمكانته تماماً، وإنّما بمعنى نيله شرف التشابه الجزئي مع الإمام في صفةٍ من الصفات.

سادساً: إذا أُطلق على هؤلاء العلماء هذا اللقب ضمن ما تقدّم كان جائزاً،

لكنّ هذا لا يعني الضغط على الناس ـ بطريقةٍ مباشرة أو غير مباشرة ـ كي يستخدموا في حقّ هؤلاء العلماء هذه الألقاب فقط، فإذا لم تقل كلمة الإمام في حقّ عالمٍ معيّن مثلاً صرت ـ عند بعض الناس ـ متهماً أو محارَباً أو مشكوكاً في أمرك ونيّتك! فهذا أيضاً أمر مرفوض لا يمكن القبول به إطلاقاً، بل يجب أن نُحسن الظنّ ببعضنا، ونجعل بعضنا بعضاً في حِلّ من طرائق التعبير عن العلماء والموقّرين بيننا، فليس هناك طريقة واحدة للتوقير بحيث لو لم أستخدمها لكانت الأمور إهانةً واحتقاراً، كما يفعل بعض المتحمّسين مع الأسف الشديد، فلنجعل احترام الناس لعلمائنا الذين نحبّهم احتراماً نابعاً من قلوبهم، لا من فضاءٍ مغلق قد يدفعهم للاحترام خوفاً أو طمعاً، فبذلك نحفظ العلماء. وعامّة الناس ـ والحمد لله ـ ليست لهم نوايا سيّئة في طرائق تعابيرهم، ومن ثبت عليه شرعاً جُرم التوهين، فيمكن إدانته بلا إشكال.

سابعاً: إنّ هذا البحث كلّه إنّما هو في تعبيرنا نحنُ عن غير أهل البيت بعنوان الإمام، لكن هناك بحثٌ آخر مطروح في الفقه الإمامي، وهو أنّه لو أطلَقَ الأئمة كلمة إمام، كأن قالوا: لا صلاة في العيدين إلا مع إمام، فما معنى كلمة إمام في كلماتهم عند الإطلاق من دون قرينة؟ هل تختصّ بأهل البيت أم تشمل مطلق الإمام العادل الجامع للشرائط؟

هذا أمرٌ فيه خلاف، لا سيما بين المتأخّرين، والمعروف الانصراف للأئمّة من أهل البيت، لكن خالف في ذلك بعضهم في بعض الموارد، مثل السيد كاظم الحائري حفظه الله في بحوثه حول الكفاح المسلّح والثورة في الإسلام، وليس هذا موضوع بحثنا هنا، فليتنبّه جيداً.

٦٣٣ . غسل الفم والأسنان حال الصيام

السؤال: هل يجوز غسل الفم بالفرشاة والمعجون في نهار شهر رمضان؟

● أي تصرّف كقلع السنّ أو إصلاحه أو وضع أيّ شيء في الفم حال الصيام ـ كالفرشاة والمعجون والماء والسواك و.. ـ جائز لا يبطل الصوم ما لم ينزل إلى الجوف، ولا بقايا منه مع الريق. نعم لو استهلك في الريق استهلاكاً فلا بأس بابتلاعه. وعلى هذا الأساس كان مضغ العلك حال الصيام جائزاً عند الفقهاء ما لم تتفتت منه أجزاء أو تتحلّل فتنزل إلى الجوف. نعم يحتاط لزوماً مثل الشيخ محمد أمين زين الدين بترك تنظيف الأسنان مع المعاجين للصائم.

٦٣٤ . الكذب على الدولة وأخذ تعويضات مزيّفة منها نتيجة الحروب

السؤال: بعد تحرير الأرض في لبنان قدّمت الدولة تعويضات لمن تضرّر منزله أثناء الحرب، وقسم كبير من الذين تقدّموا بهذا الطلب سجّلوا أنّ المنزل يحتوي على شقّتين، وهو خلاف الواقع، وبالتالي حصلوا على تعويضين من الدولة، فهل من إشكال في المبلغ الذي أُخذ، مع العلم أنّه تمّ إعادة بناء المنزل بهذا المال؟ وما حكمه وحكم الصلاة فيه؟ وهل يجوز لابن المالك أن يبني فوق المنزل المذكور؟

● الكذب حرام شرعاً، والإعلام بأنّ المنزل كان شقّتين كذبٌ واحتيال لا يجوز في الشريعة الإسلاميّة، ومع الأسف فما أكثر هذه الحالات التي وقعت دون ترخيص خاصّ من الحاكم الشرعي، بل قد سمعنا عن حالات وقعت حتى من بعض المتديّنين رغم نهي الحاكم الشرعي لهم عن ذلك! والعلم عند الله. ولو كان هناك ترخيص خاصّ من الحاكم لمصالح زمنيّة خاصّة مؤقّتة وعليا جاز هذا الكذب، ولا بُعد في صدور مثل هذه التراخيص الاستثنائيّة لعناوين ثانويّة من

حيث المبدأ، فإنّ الكذب كسائر المحرّمات الشرعيّة يمكن أن يصير جائزاً بعنوان ثانوي قاهر وحقيقي. فما أورده علينا بعض الفضلاء من أنّ الكذب لا يمكن الترخيص فيه غير واضح؛ فقد رخّص الفقه الإسلامي في الكذب لإصلاح ذات البين ورخّصوا فيه لدفع الضرر. نعم حصول العنوان الثانوي هنا نادر التحقّق.

أمّا المال، فبناء على كون مال الدولة مجهول المالك، لا يجوز التصرّف فيه لو كان قد أُخذ إلا بإذن الحاكم الشرعي المخوّل بذلك ـ خصوصاً أو عموماً ـ اجتهاداً أو من قبل الفقيه المقلَّد، ومع الإذن تترتّب الآثار الطبيعيّة على هذا المال، فتجوز الصلاة في البيت، ويمكن البناء فوقه وغير ذلك. وأمّا إذن الحاكم ومبرّراته فهو يخضع لدراسته للواقع مع مقاربة نظريّته الفقهية للموضوع، فقد يكون هناك ما يبرّر له الترخيص للناس في هذا الأمر والتصرّف بالمال، كما لو كانت الدولة ظالمةً في حقّ شعبها سارقة وناهبةً لحقوقه الطبيعيّة، فقد يرى الحاكم أنّ هذه فرصة لأخذ الناس المقهورين بعض حقوقهم المسلوبة منهم، وارتفاع مستوى عيشهم الذي سلبتهم إيّاه الدولة الفاسدة بطاقمها الموغل في الفساد.

وعلى أيّة حال، فهذا الأمر يرجع للحاكم الشرعي أو لمجلسٍ من الفقهاء وأهل الخبرة يكون مطلعاً على الجهات المتنوّعة لهذا الموضوع، وله صلاحيات البتّ فيه، ولا يكفي فيه مطلق فقيهٍ ليست له دراية بالموضوع وملابساته الميدانيّة وتأثيرات موقفه على المستوى الاجتماعي والسياسي والأخلاقي والاقتصادي، بل ما يبدو لي هو أنّ مثل هذا الفقيه عليه هو أيضاً أن يرجع للحاكم الشرعي الذي يملك مؤهلات هذا الموقف علماً وعملاً.

٦٣٥ . حكم شراء وبيع كلاب الحراسة

السؤال: هل يجوز بيع أو شراء الكلاب بمختلف أنواعها أو تربيتها في المنزل لغرض الحراسة؟ وهذه المهنة أصبحت متداولة في الوقت الحاضر.

● الفقهاء منقسمون إزاء بيع أو شراء كلب الحراسة، بعد اتفاقهم على جواز الاتجار بكلب الصيد في الجملة:

أ ـ فذهب بعضهم إلى عدم جواز بيع ولا شراء كلب الحراسة، وهو ظاهر مثل السيد أبو القاسم الخوئي، والسيد محمد باقر الصدر، والشيخ الوحيد الخراساني، والسيد محسن الحكيم، والسيد محمد سعيد الحكيم، والسيد علي السيستاني، والشيخ الفياض، وغيرهم.

ب ـ فيما ذهب آخرون إلى جوازه مع المنفعة التي فيه، مثل الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والسيد محمود الهاشمي، والسيد روح الله الخميني، والشيخ يوسف الصانعي، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ بشير النجفي، والشيخ جواد التبريزي، والشيخ الصافي الكلبايكاني، والسيد عبد الأعلى السبزواري، وغيرهم.

لكنّ المعروف بين القائلين بعدم جواز البيع والشراء أنّه يمكن أن يدفع من يريد الكلب مالاً إلى من بيده الكلب ليرفع يده عنه ويأخذه الدافع، أي ما يتعلّق بحقّ الاختصاص بحسب الاصطلاح الفقهي، وبهذه الطريقة يصبح الكلب ضمن دائرة حقّ اختصاص من دفع المال، وتنتهي علاقة من كان الكلب في يده به.

والذي يبدو لي بنظري القاصر من مراجعة الأدلّة هو جواز بيع الكلاب من أيّ نوع كانت، ما دامت تشتمل على منفعة معيّنة عقلائيّة، وأنّه لا مانع منه

إطلاقاً، فضلاً عن تحفّظ عندي على طريقة الفقهاء في التمييز بين البيع وبين دفع المال من أجل حقّ الاختصاص، نتركها لمناسبة أخرى.

٦٣٦ ـ حكم الزواج بأخت الشخص الذي ارتُكِبَت معه فاحشة اللواط

السؤال: ما حكم الزواج من امرأةٍ كان الزوج قد لاط بأخيها، مع العلم أنّه علم مؤخّراً وله أولاد، وهو في حَيرةٍ من أمره؟ لو سمحتم أريد رأي السيد محمد حسين فضل الله رضي الله عنه.

● إذا لاط هذا الرجل بأخ زوجته وكان لواطه معه قبل أن يعقد العقد على زوجته، وكان اللائط بالغاً حال اللواط، والملوط به صغيراً غير بالغ حال اللواط، وحصل الجزم بتحقّق دخول ولو بعض العضو الذكري في دبر الملوط به، تحرم زوجة اللائط على اللائط حرمةً مؤبّدةً على الأحوط وجوباً، وتنفصل تلقائيّاً عن زوجها على الأحوط وجوباً فوراً، بل هي لم تصبح ـ على الاحتياط ـ زوجةً له أساساً، وفقاً، في ذلك كلّه، لنظر السيّد محمّد حسين فضل الله رحمه الله.

وأغلب الفقهاء الآخرين ـ إن لم يكن الجميع ـ يرون هذا الحكم في الأخت بنحو الفتوى بالتحريم لا بنحو الاحتياط.

وقد اعتبرت هذه المسألة من الأمور التي تفرّدت بها الإماميّة، وإن نُسب لبعض فقهاء السنّة ـ كالأوزاعي وغيره ـ القول بالتحريم في بعض الصور.

أمّا لو وقع اللواط بعد العقد على زوجته، أو كان اللائط صغيراً حال اللواط، أو كان الملوط به كبيراً عندما وقع اللواط، أو وقع اللواط بلا تحقّق الدخول (لأنّ الكثير من الفقهاء يرون اللواط أعمّ من تحقّق الدخول ومن مثل التفخيذ؛ انطلاقاً من بعض الروايات ومن أنّ كلمة لاطَ في اللغة تعني التَصَقَ، لكنّ

عقوبة القتل عندهم خاصّة باللواط الذي فيه دخول، وربما لهذا عبّروا هنا بأنّه لاط بغلام فأوقب، أي أدخل. نعم، بعض الفقهاء ـ مثل العلامة فضل الله ـ لا يرون مثل التفخيذ لواطاً، وإن كان محرّماً وفيه عقوبة الجلد، وإنّما اللواط عنده خصوص حال الإدخال للعضو الذكري في الدبر).. فلا تقع الحرمة أبداً وفقاً لنظر السيد فضل الله.

هذا، وفي حدود مراجعتي لم أعثر على من قال بحليّة أخت الملوط به من فقهاء الإماميّة، وقد تواصلت لأجلكم مع بعض الإخوة في مكتب الاستفتاءات لسماحة السيد فضل الله؛ لأرى هل له استفتاءٌ خاصّ في مثل هذه الحالات يجيز فيه للرجل البقاء مع زوجته نظراً إلى أنّ أصل الحكم عنده مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي، فأفادني الإخوة بأنّ استفتاءات سماحته مطابقة للاحتياط الوجوبي الذي في رسالته العمليّة، ولعلّ سبب الاحتياط وعدم الإفتاء هو مناقشة الروايات الواردة في المسألة (بخصوص الأخت)، من حيث كون بعضها مراسيل كمرسل ابن أبي عمير، ومرسل سعدان بن مسلم، ومرسل الصدوق، وبعضها الآخر ضعيف بمعلّى بن محمّد الذي لم يوثقه بعض العلماء، ولهذا ضعّف الأدلّة الروائيّة هنا بعض الفقهاء في بحوثهم العلميّة، مثل الشيخ جعفر السبحاني والسيد تقي القمي والسيد العاملي صاحب نهاية المرام، لكنّهم عادوا وقوّوا الروايات بعمل الأصحاب وبالإجماع المحقّق على هذا الحكم، وإن كانت عبارة السيد تقي القمي حفظه الله معلّقة، حيث قال: (فإن تمّ الحكم بعدم الخلاف والإجماع فهو، وإلا فيشكل الجزم بالحكم) (مباني منهاج الصالحين ١٠: ٤).

لكنّني بعد التتبّع؛ لإيجاد حلّ لهذا الشخص المسؤول عن حالته ـ ومثله كثير ـ

رأيت وجهة نظر قد تحلّ المشكلة، وهي رأي الشيخ يوسف الصانعي حفظه الله، حيث يرى أنّه لو كان اللائط جاهلاً بسببيّة اللواط لتحريم أخت الملوط به عليه، فإنّ الأقوى عدم الحرمة، فتظلّ زوجته في هذه الحال معه (الصانعي، مصباح المقلّدين: ٣٥٠، المسألة: ٢٤٣٢). وأعتقد بأنّ هذه الفتوى قد تحلّ مشكلة كثيرين ممّن تورّطوا بهذه الفاحشة دون علم بأثرها الشرعي في الزواج من أخت الملوط به أو أمّه أو ابنته.

أمّا الأولاد فهم شرعيّون وليسوا أولاد زنا، ما دام لم يكن هناك علمٌ بالأمر الشرعي هذا.

٦٣٧ . لمس المرأة الأجنبية المُصابة لحملها إلى الطبيب

السؤال: هل يجوز مساعدة امرأةٍ مصابة وجريحة وحملها إلى الطبيب مثلاً مع أنّ ذلك متوقّف على لمس بدنها؟

● بناء على القول بحرمة مطلق لمس المرأة الأجنبيّة، فإنّه لا يجوز لمسها إلا لضرورة، فإن توقّف إنقاذها من الموت أو الضرر الشديد أو نحو ذلك على لمسها دون أن يتمكّن من وضع حاجب على يديه يمنع التماسَّ المباشر، ولم يمكن ذلك إلا بهذه الطريقة جاز ـ بل قد يجب ـ لمسها بمقدار الضرورة لا أكثر، ولا يجوز أن يصاحب ذلك أيّ إثارة غريزيّة، وعلى هذا الأساس جاز للأطباء معالجة النساء المريضات، كما جاز للطبيبات معالجة الرجال المرضى ضمن هذه الحدود والمعايير.

٦٣٨ . التشهير بالآخرين بمبرّر الضلال، بناءً على فتوى المرجع المقلَّد

السؤال: لكم موقف من فتاوى التضليل، برأيكم ماذا يعمل من ساقه الدليل

ورأى من واجبه الشرعي أن يصدر فتوى من هذا القبيل؟ وماذا يعمل مقلّدوه إذا ألزمهم بحكم شرعي بوجوب التشهير بفلان؟ وماذا يعمل كلّ من اقتنع بفتاوى المراجع الذين أصدروا بياناً ضدّ فلان حتى لو لم يكن مقلّداً لهم؟ هل هم معذورون؟ وفي نظركم ما البديل المجدي لبيان الحقائق دون تضليل أو تفسيق؟ وما الفرق بين فتاوى التكفير وفتاوى التضليل من ناحية الأثر على المجتمع الإسلامي أو الشيعي؟

● هنا أكثر من مسألة ونقطة:

١ ـ إذا اقتنع المرجع بفتواه أو موقفه في تضليلِ قومٍ أو تكفيرهم ورأى ذلك هو الصلاح والحقّ، فعليه العمل بما وصلت إليه قناعته، وهذا من أبسط حقوقه الفرديّة الخاصّة، ما لم يلزم من موقفه فساد اجتماعي عام قد يسمح لوليّ الأمر ـ في حالات محدودة للغاية ـ بمنعه من حقّه هذا وفقاً لبعض الآراء في الفقه الإسلامي. وإذا كنّا نختلف معه في طريقة المواجهة مع الأفكار الضالّة فهذا لا يعني أنّه ليس بمعذور فيما يفعل، بل نحمله على الأحسن، ونختلف معه؛ لأنّ الاختلاف معه حقٌّ من الحقوق عند من هو قادر على أن يختلف علميّاً وأخلاقيّاً معه.

كما أنّ الذين أصدر هذا المرجع موقفاً بحقّهم هم أيضاً من حقّهم ـ لاسيما إذا كانوا، ولو من وجهة نظر أنفسهم، مجتهدين مثلَه ـ الدفاع عن أنفسهم ونقده علناً، كما انتقدهم علناً، إذا رأوا خطأه أو اشتباهه فيما قال، مراعين في ذلك كلّه القيم الأخلاقيّة والموازين الشرعيّة والعلميّة.

٢ ـ إذا كان المرجع الذي تقلّده قد أصدر حكماً (حكم الحاكم) بحقّ شخص بأنّه ضال مضلّ وترتيب الأثر على هذا الحكم، ففي هذه الحال يلزمك الأخذ بما

قال، وتكون معذوراً في ذلك أمام الله سبحانه، ما لم يثبت لك أنّ المقدّمات الميدانيّة (لا الاجتهاديّة) التي بنى عليها حكمه كانت غير صحيحة وغير دقيقة، وفي هذه الحال لا يلزمك اتّباعه حتى لو كان ما أصدره حكمَ الحاكم النافذ، وذلك على الرأي المشهور بين العلماء، ما لم يلزم من ترك اتباعه شقّ عصا المسلمين عامّة ولزوم مفسدة عظيمة من ذلك.

٣ ـ إذا كان المرجع قد أصدر صورة فتوى، ففي الحقيقة هذه الفتوى غير ملزمة كما قلنا مراراً؛ لأنّها ليست سوى تشخيص للمصداق، وليست وضع حكمٍ كلّيّ على موضوع كلّي كما هو تعريف الفتوى، وعليه فلستَ ملزماً بتشخيصه للمصداق، بل لا يجوز لك العمل بتشخيصه إذا لم تثق بنتائج ما قال وتقتنع معه فيما شخّص من مصداق، فإذا اقتنعت معه أمكنك ترتيب الأثر، وكنت معذوراً عند الله تعالى، وكان من حقّك العمل بما قال تماماً كما هو من حقّ الآخرين الدفاع عن أنفسهم من وجهة نظرهم التي تراك ومرجعك على خطأ.

٤ ـ سواء في الحال الأولى أم الثانية، وفي كلّ حال يكون ما يقوله المرجع ـ أيّ مرجع أو عالمٍ كان ـ موجباً لحدوث بلبلة في الوضع العام، فإنّني أرى من المناسب جدّاً أن يتحرّك الذين يشعرون بتأثيرات الفتوى أو الحكم أو الموقف أو الرأي على مجتمعاتهم بطريقة سلبيّة، فيذهبوا للمرجع، ويسألوه عن المبرّر في موقفه الذي قاله بحقّ فلان أو فلان، أو القضيّة الفلانية هنا أو هناك، أو القضية الانتخابية هنا أو هناك، أو الموقف من التيارات السياسيّة أو الأجنحة هنا أو هناك، وأن يبيّنوا له تأثيرات مواقفه الإيجابية والسلبية على مجتمعاتهم، أو تأثيرات طريقته في طرح موقفه، ويمارسوا النقد العلمي والأخلاقي في محضره، ويقدّموا له المقترحات البديلة التي يرونها الأنجع، ما دام هذا النوع من الخلاف

ليس في قضيّة فتوائيّة اجتهاديّة يرجعون إليه فيها تقليداً، فكثيراً ما رأينا أنّ مثل هذا يؤثر في الأمور.

وترك أهل الحلّ والعقد الأمور خوفاً من تفسير ذلك بأنّه تمرّد على المرجع غيرُ صحيح، فهذه مشورة ونصيحة وإعلام وإعطاء وجهة نظر في شأنٍ خارجيّ ميدانيّ، وليست اجتهاداً في الفقه.

وهذا لا أقوله عندما يُصدر المرجع حكماً أو موقفاً أو بياناً بقضايا تتصل بالضلال فقط مثلاً، بل أقوله حتى في الحالات التي يُصدر فيها المرجع أو العالم أو المفكّر فتاوى أو آراء تخالف المشهور أو مواقف إصلاحية أو تجديديّة في نظره قد يكون لها ارتدادات في الساحة، فمن له قدرة المناقشة فليذهب إليه وليناقش إن رأى في ذلك الفائدة أو احتمال التأثير أو إلقاء الحجّة، وأيّ ضير في ذلك؟! وليس فقط أنصار التجديد هم الذين يجب أن نذهب إليهم لننصحهم في أنّه لماذا قالوا هذا أو ذاك؟ ولماذا صرّحوا بهذا في التلفاز أو الصحف أو ذاك؟ أمّا غيرهم فلا ننبت أمامهم ببنت شفة، ولا نتجرّأ أن نذهب إلى بيوتهم لتوضيح الموقف لهم، تلك إذاً قسمة ضيزى.

فليس المراجع أو المفكّرون أو التقليديّون أو التجديديّون بمعصومين أو أنبياء أو أئمّة، ففي غير ما تقلّدهم فيه من حقّك ممارسة النقد والذهاب إليهم، وبيان وجهة نظرك مباشرة أو بالمراسلة أو بأيّ طريق توصل رأيك لهم فيه، وأمّا الثقافة العامّة التي تجعل مثل هذا التصرّف غير ممدوح، فهي ثقافة لا أساس لها ولا منطلق دينيّ لها، بل هي أعراف، فهذا ليس ردّاً على الله ورسوله، وأين هي الآية أو الرواية التي تمنع مثل هذا أو تصنّفه فعلاً مذموماً؟

فإذا قال شخصٌ طرح مرجعيّته أفكاراً يراها تجديداً ونقداً وكانت لك المكنة

على الحوار معه أو إيصال رسالة إليه في مجال يمكنك أن تقدّم فيه وجهة نظر فلماذا تتوقّف؟! وكذلك لو قام آخر بإصدار مواقف تربك الساحة، فلماذا لا أذهب إليه أو أوصل له رسالتي النقدية القائمة على المحبّة والنصيحة، لأقول له بأنّك وأنت تجلس في هذا البلد أو تلك المدينة قد لا تعرف تأثيرات ما تقول على سائر البلدان، وهل يعلم المرجع أو المفكّر الغيبَ؟ كلا، بل هو بحاجة لنصائح الناس، كما هم بحاجة لنصائحه، وهذا ليس عيباً بل هو مقتضى البشريّة، وهذا من التواصي بالحقّ والتواصي بالصبر، والأمر بالمعروف والنصيحة وتقديم المشورة ومشاركة العقول، ما دام هذا كلّه يخضع للأسلوب الأخلاقي والمهني والعلمي الرصين.

ومن حقّ العالم أن يقتنع مع الذين أتوا إليه أو يختلف فيما جاؤوا إليه فيه ناصحين، وكلٌّ منّا يقوم بتكليفه أمام الله تعالى، وهذه ليست إهانة للمرجع والعياذ بالله، بل هي ـ في نظري المتواضع ـ عين الفريضة والأخلاق والمحبّة والحرص عليه وعلى الأمّة.

نعم، من يقتنع برأي هذا العالم أو ذاك في هذه القضايا الميدانية التي ليست باجتهادات شرعيّة فله كامل الحقّ في البناء والعمل وترتيب الأثر والدفاع عما يقتنع به، ولا إشكال في هذا، بل هو معذور أمام الله سبحانه إن شاء الله ما دام لا تقصير لديه.

٥ ـ إنّ الفرق واضحٌ بين فتاوى التضليل وفتاوى التكفير، ففتاوى التضليل لا تستبطن بالضرورة الحكمَ بكفر من حُكم بضلاله، بل قد يبقى على الإسلام في كثير من الأحيان، وأما فتاوى التكفير فلها تأثير كبير في إخراج بعض الناس من الدين، وترتيب أحكام الردّة عليهم، فهي أشدّ بكثير من مواقف التبديع

والتضليل كما هو واضح.

٦٣٩ . حكم تسخير الجنّ والأرواح أو التعامل معهما

السؤال: ما حكم التعامل مع الجن، أو أشخاص يتعاملون بالجنّ لغرض لا يضرّ أحداً، بل يساعد على زواج شخصين يسعيان للزواج، ولكنّ رفض الأهل يقف عثرةً دون زواجهما؟ هل يجوز التعامل مع الجنّ في هذه الحالة؟

● بصرف النظر عن موضوع هل هذه الأمور واقعيّة، بمعنى حصول فعلي معها لتسخير الجنّ ونحو ذلك، ولم تكن مجرّد كلام لا واقعيّة ولا تأثير له أساساً؟ فإنّ الفقه الإسلامي منقسمٌ في وجهات النظر هنا وأهمّها:

أ ـ وجهة النظر القائلة بأنّ هذا ـ أي تسخير الجنّ أو الملائكة وتحضير الأرواح (وبعضهم اعتبر أنّ ما يسمّى بتحضير الأرواح ليس سوى تسخيراً للجنّ في الحقيقة) حرام مطلقاً، وقد استند بعض الفقهاء في ذلك إلى إلحاقه بالسحر بحيث عدّوه منه. والقول بالحرمة هو ما ذهب إليه أمثال السيد الخميني والسيد الكلبايكاني، واعتبره السيد كاظم الحائري خلاف الاحتياط على حدّ تعبيره.

ب ـ وجهة النظر القائلة بأنّ هذه الأمور لا تحرم بنفسها، وإنّما تكون الحرمة لو كانت موجبةً لأذيّة أو ضرر من لا يجوز إلحاق الضرر أو الأذيّة به شرعاً (ومنه عندهم أذية نفس الأرواح المؤمنة المحضَرَة لو حصلت هذه الأذيّة). وهذا ما مال إليه أمثال السيد الخوئي، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ التبريزي، والسيد محسن الحكيم، والسيد محمد باقر الصدر، والشيخ الوحيد الخراساني، والسيد علي السيستاني، والسيد محمد صادق الروحاني، والشيخ إسحاق الفياض، والسيد محمود الهاشمي وغيرهم.

ج ـ ما ذهب إليه الشيخ يوسف الصانعي، من أنّه إذا كان ذلك نافعاً وعقلائيّاً فهو حلال وإلا فهو حرام. وفرقه عن الرأي الثاني أنّ الثاني يثبت الحليّة ما لم نحرز وجود ضرر، فيما الثالث يثبت الحرمة إلا إذا أحرزنا وجود منفعة وعقلائيّة في العمل، وكلامه يشمل السحر نفسه أيضاً.

هذا، وعلّق بعض الفقهاء الموقف، مثل السيد محمد سعيد الحكيم الذي قال بأنّه لو كان التحضير عبر السحر حرم وإلا فلا، كما أنّ السيد علي الخامنئي اعتبر أنّ حكم التحضير يختلف باختلاف الموارد والوسائل والأغراض، فبعضها يحرم وبعضها لا يحرم.

هذا كلّه في أصل إحضارها أو تسخيرها، أمّا لو كان هذا العمل المسمّى بتسخير الجنّ أو أيّ شيء آخر يستخدم للتأثير في الإنسان الآخر بحيث يحبّبه أو يبغّضه أو يغلب على سمعه أو بصره فهو حرام عند غير واحد من الفقهاء وداخلٌ في السحر.

ولابدّ من الرجوع إلى كلّ فقيه لتحديد مساحات السحر عنده؛ لأنّ الفقهاء اختلفوا اختلافاً كبيراً في حقيقة السحر وملحقاته بما لا يسع المجال لبيانه هنا، فبعض من قال بحليّة التسخير في نفسه قال بحرمة ما يسمّى بـ (الكتابة)، مثل العلامة فضل الله. والسيد الخوئي علّق حكم الكتابة على أنّها إن كانت من قبيل السحر فتحرم، فأصل التسخير أو الإحضار أو التعامل مع الجنّ شيء، وعملية استخدامه في التأثير على شخص آخر عبر هذا السبيل شيء آخر عند بعض الفقهاء، وكلّ مكلّف عليه أن يرجع إلى قناعته أو إلى من يراه مرجعاً له من الفقهاء في هذه المسألة.

٦٤٠ . معنى تاريخيّة السنّة الشريفة، والموقف منها

السؤال: ما هو المراد من تاريخيّة السنّة؟

• قد سبق لي أن أجبت عن معنى التاريخيّة، وأنّه يقع على أربعة أنحاء، ويمكنكم مراجعة السؤال رقم ١٠٧ من هذا الكتاب (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ١: ٢٨٢ ـ ٢٨٣). أمّا عن تاريخية السنّة فقد أوضحت المعنى الذي أراه هو الصحيح لها في كتابي حجية السنّة في الفكر الإسلامي قراءة وتقويم، وهو أنّها (فهم النصّ الديني فهماً يأخذ بعين الاعتبار فرضيّة علاقته بالظروف الزمانيّة والمكانيّة التي صدر أو نزل فيها، بحيث يلعب فهم هذه الظروف دوراً في وعينا بالمراد النهائي للمتكلّم).

فكلّ مقاربة بين النصّ بوصفه عنصراً مقتطعاً نواجهه في اللحظة الحاضرة وبين ملابسات صدوره أو نزوله، بالمعنى الأعم بكثير من مصطلح (أسباب النزول) في القرآنيّات أو (أسباب الصدور) في علوم مصطلح الحديث والدراية.. كلّ مقاربة من هذا النوع تترك أثراً على وعينا الكلّي أو الجزئي بالنصّ فهذا يعني أنّنا وضعنا أقدامنا في الأراضي التابعة للتاريخيّة.

ولهذا فإنّني أرى أنّ التاريخية فهمٌ مارسه العلماء المسلمون بشكل واسع بمختلف مذاهبهم تقريباً، على اختلافٍ بينهم شدّة وضعفاً، وسعةً وضيقاً، فاتجاهه المعاصر لا يمثل ابتكاراً في الفكرة بقدر ما يمثل من وجهة نظري تفعيلاً جادّاً وحقيقيّاً لها، وفقاً لمناهج اللسانيات والتأويليّة المعاصرة.

والمنهج التاريخي يتنوّع في النتائج التي يقدّمها لنا، فهو يعطينا النتائج التالية:

أ ـ إلغاء الحكم كليّاً: ولذلك أمثلة مثل القول ـ كما قال ذلك غير واحد كالدكتور نصر حامد أبو زيد ـ بأنّ تعدّد الزوجات إنّما جاء نتيجة الوضع

الاقتصادي والاجتماعي والشخصي الذي كانت عليه المرأة آنذاك، وأنّ الإسلام كان بصدد إلغاء التعدّد مطلقاً لكن بشكل تدريجي، فهو يقصد من الأربع عدم الزيادة لا تقرير جواز أكثر من الواحدة، وهذا يعني أنّه بمرور الأيام سوف يصبح الزواج غير متعدّد انسجاماً مع السياسة التدريجيّة المذكورة، أو كما قال الدكتور عبد الكريم سروش بأنّ الجهاد الابتدائي أو جهاد الدعوة من تشريعات ما يسمّيه: مرحلة التأسيس، لا الاستقرار، فليس له معنى اليوم؛ لذهاب مرحلة التأسيس كليّاً.

ب ـ تضييق الحكم وتقييده: ومثال ذلك ما يذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين من أنّ الروايات الواردة في الحث على الإكثار من النسل ليست مطلقةً، وإنما صدرت في ظرفٍ كان المسلمون فيه قلّةً قليلة يحتاجون للعديد، حيث كانت الكثرة العددية في الحروب مصدراً للقوّة والعزّة، أما وقد كثر المسلمون فلا معنى لهذه النصوص حينئذٍ، لاسيما وأنّ الكثرة العددية لم تعد هي المعيار النهائي في موازين القوى في الحروب، فإنّ القراءة التاريخية لهذه النصوص قيّدت استحباب الإكثار من النسل في حال حاجة المجتمع إلى ذلك، فألغت في الحكم طبيعة الإطلاق، لكنّها لم تلغه من أصله.

كما يذهب بعض الفقهاء المتأخّرين إلى أنّ روايات استحباب تناول الملح قبل الطعام إنما جاءت متناسبةً مع الظروف المناخيّة للبلاد الحارّة، حيث كان يعيش النبي وأصحابه وأهل بيته، وإلا كانت لهذه الكميّة من الملح لو تناولها الإنسان في البلاد الباردة مَضَرَّة، فالحكم خاصّ بهذا القيد.

ج ـ توسعة الحكم: ومثال ذلك ما يذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين، من أنّ أدلّة اشتراط الرؤية في ثبوت الهلال إنما جاءت على أساس الوضع التاريخي

آنذاك؛ إذ لم يكن هناك من سبيل لليقين بدخول الشهر إلا ذلك، وإنما العبرة باليقين، فلو تطوّرت العلوم لما ظلّت الرؤية السبيل الوحيد لإثبات الشهور، بل صار اليقين بدخول الشهر هو الشرط الحقيقي، فيحمل شرط الرؤية على الاعتبار التاريخي، وهذا ما يوسّع وسائل إثبات الشهور من خصوص الرؤية إلى غير ذلك مما يعطي اليقين.

د ـ توسعة الحكم وتضييقه معاً: وهذا ما نمثل له بمثال الاحتكار، حيث إنّ القراءة التاريخية وسّعت من دائرته ليتعدّى العناصر الستّة التي ذكرها الفقه الإسلامي، فلم تلغِ الاحتكار بل وسّعت تأثيره ودائرته، كما أنّها قيّدت من حرمة احتكار التمر والزبيب ـ مثلاً ـ بحالة كونها من العناصر الأساسية للمجتمع، فلو خرجت عن هذه الحال، مثل الزبيب في أكثر أو كلّ البلدان اليوم، لسقطت حرمة احتكارها، وعلى الخطّ عينه مثال الشطرنج، وكذلك الحال في العناصر التسعة للزكاة، فإنّ القول بتاريخيّتها ليس معناه إلغاء الزكاة، بل بالعكس معناه توسعتها لكلّ ما هو من أعمدة الاقتصاد المعاصر، وتضييقها عن العناصر التسعة حيث لا تكون من أعمدة الاقتصاد المعاصر، فتكون نتيجة التاريخيّة هي التضييق والتوسعة معاً في فهم فريضة الزكاة في العصر الحاضر وغيره.

من هنا، نتوصّل إلى نتيجة هامّة، وهي أنّه من غير الصحيح القول بأنّ التاريخيّة تساوق دوماً إلغاء الأحكام؛ فهذا خلل في فهمها؛ ومحاولة تهويل في حقّها؛ لأنّ من يُلغي عنوانية الشطرنج ـ آخذاً بعين الاعتبار الوضع التاريخي للشطرنج ـ يستطرق إلغاءه لإثبات عنوان آخر، وهو عنوان القمارية. ومن يُلغي عنوانيّة لبس السواد في الحكم بكراهته يستطرق إلغاءه لإثبات عدم التشبّه

بالسلاطين ولباس غير المؤمنين في قوله: إنّ تحريم لبس السواد أو كراهته جاء للحدّ من التشبّه بالعباسيين، وهكذا، لا أنّ الأمر إلغاء تام وعدم بقاء حجر على حجر.

من هنا، لا يصحّ اعتبار التاريخية فزّاعة، تثير الذعر حول زوال الشريعة وأحكامها، بل إنّني اعتبر أنّه كلما تطوّر الوعي التاريخي في فهم النصوص الدينية نكون قد اقتربنا أكثر من روح الشريعة ومرادها من أحكامها، وابتعدنا عن الحرفيّة والظاهريّة القاتلة، ولهذا أعتبر نفسي من المدافعين عن منهج الفهم التاريخي بهذا المعنى العامّ له، لا بمعنى خصوص انتهاء أمد الأحكام الشرعيّة وأنّها جاءت لأزمنة سالفة.

نعم، مشكلة الفهم التاريخي، لا سيما بصورته المعاصرة، أنّه ما يزال هلاميّاً غامضاً، فلم تُمارس عملية التقعيد عليه، فكيف نستكشف الطريقيّة من عنوان رؤية الهلال، ولا نستكشف الطريقية من عنوان الوضوء لمطلق تنظيف اليدين؟! إنّ هذا الموضوع هو النقص الذي ما يزال حاصلاً في المدرسة التاريخيّة في فهم النصّ الديني، وهي مدرسة عريقة كما قلت، وليست وليدة اليوم أبداً، وقد بينت ذلك في أكثر من موضع. نعم صارت اليوم أوسع بكثير من الماضي، كما اتخذت معاني جديدة، واعتمدت على مناهج علمية مختلفة في العلوم الإنسانيّة.

من هنا يلزمنا بشدّة أن ندرس مناهج أو عناصر الفهم التاريخي للنصّ الديني، حتى لا نقع في الفوضى التي قد تدخلنا في الاستنسابات الشخصيّة التخمينيّة التي لا حجيّة لها، وهذا ما أشتغل عليه شخصيّاً منذ زمن، وأحاول تجميع العناصر المتعدّدة التي يمكنها أن تشكّل قواعد الفهم التاريخي بحيث يصبح فهماً أكثر انضباطاً، ولهذا قلت أكثر من مرّة بأنّ الدراسات العليا في

المعاهد الدينية تحتاج جداً لمعالجة هذا الموضوع في الدروس الاجتهادية وعدم التخوّف منه، فإنّ به ـ لو أجزتم لي هذا التعبير ـ ضرباً من إحياء الشريعة في كلّ العصور، بدل كلّ مشهد التناقض بين الشريعة والواقع الذي نراه، والذي في ضوئه أَكْثَرْنَا تارةً من العناوين الثانوية، وأخرى من الاحتياطات الوجوبيّة، وثالثة من الإحالة على وليّ الأمر وحاكم المسلمين ليحلّ بعقله البشري كلّ المشاكل العالقة تحت نظريّة المصلحة أو غيرها.

ولهذا لا مانع من وقوع الاختلاف بين التاريخيّين في فهم هذا الحكم هنا أو هناك، تماماً كما يقع الاختلاف بين غيرهم، ولا مانع من أن يقعوا في خطأ الاستنتاج التاريخي لفهم نصّ أو حكم ديني هنا أو هناك بنحو الأخطاء الموردّية الجزئيّة، ولهذا فإنّني لا أوافق على بعض النتائج التي ذكرتُها في الأمثلة السابقة قبل قليل، لأنّني أجدها لا تعتمد على معطيات دقيقة ومنهجيّة، لكن المهم هو أن يأتي الفقيه إلى فهم النصّ واعياً بالسياقات الزمكانية وعياً شموليّاً، غير غائب عنها، ثم يقعّد القرائن والشواهد قدر الإمكان في البحث الأصولي، ويشتغل على الموضوع بوعي جديد إن شاء الله.

٦٤١ ـ حكم مادّة (ملت الشعير) الموجودة في الكثير من الحلويات و..

السؤال: ما هو حكم ملت الشعير أو خلاصة ملت الشعير الموجود في الكثير من السكاكر، ويتعذّر على المكلّف معرفة كيفيّة تصنيعه من حيث مراعاة الضوابط الشرعيّة، فهل يصنع بنفس طريقة ماء الشعير، وهل يجوز أكله أو هو حرام؟

● مادّة مالت (ملت) الشعير هي مادّة تضاف إلى الكثير من الأطعمة

والأغذية في الصناعات الغذائيّة اليوم في العالم، كالسكاكر والبسكويت والحلويات وغير ذلك:

١ ـ فإذا كانت طريقة التصنيع بحيث تفضي إلى تحقّق الكحول ـ ولو بنسبة ضئيلة، بحيث تُسكر ولو على تقدير أن يشرب منها الإنسان مقداراً كبيراً، وعلامة هذه المرتبة من الإسكار (النسبة الكحوليّة) في كلمات الفقه الإسلامي هي ظهور فقاقيع الزبد في ماء الشعير.. ـ إذا كان الأمر كذلك، فهذه المادّة محرّمة عند الفقهاء، بل هي نجسة عند الكثير منهم، وتوجب نجاسة ملاقيها.

٢ ـ وأمّا إذا كانت طريقة التصنيع بغير ذلك، ولم تظهر الكحول بهذه النسبة (ولا فقاقيع الزبد) عند التصنيع، فإنّها تكون حلالاً من حيث الأكل والشرب وطاهرةً من حيث النجاسة والطهارة.

٣ ـ وإذا شكّ الإنسان في أنّ طريقة تصنيعها تبلغ بها مرتبة الحرمة أم لا، بعد أن كانت شعيراً طاهراً حلال الأكل قبل تصنيعها، فلا يجب عليه الفحص، ويمكنه البناء على الطهارة والحليّة، ما لم يحصل على دليل شرعي معتبر بالحرمة والنجاسة.

٤ ـ ولا فرق في هذا كلّه بين أن يكون التصنيع المذكور لهذه المادّة وما توضع فيه من الأغذية والأطعمة والسكاكر في بلاد المسلمين أو في بلاد غيرهم.

٥ ـ وبعد مراجعتي لبعض مواقع الشبكة العنكبوتية التي تحدّثت عن هذه المادة، لم يظهر لي بشكل واضح بلوغها حدّ الفقاع المحرّم شرعاً، ولكنّني لست بخبير، بل لعلّ مقدار بحثي قليلٌ وغير علمي، فمن أراد الاطمئنان أكثر فعليه مراجعة الخبراء والمختصّين في هذا المجال. ولا بأس أن تقوم الجهات المرجعيّة ذات النفوذ بتكليف لجان خاصّة لمتابعة الموضوع؛ بغية توضيحه للرأي العام،

وإن كان ما يبدو لي هو أنّ ما يحدث بين بعض المؤمنين من الاحتياطات بتجنّب الأطعمة والأشربة بطريقة مبالغ بها ولمجرّد وجود كلام هنا أو هناك، لا موجب له، ما لم يستند إلى معطى شرعي ملزم.

والاحتياطُ وإن كان حسناً من حيث المبدأ، لكنّ تحوّله إلى ثقافة وسواسيّة تربك حياة الناس، لا يظهر تبنّيه في الثقافة الإسلاميّة بهذه الطريقة السائدة اليوم بين بعض المؤمنين المبالغين في تجنّب الكثير ممّا يفتي الفقهاء أنفسهم بجوازه وفقاً للأدلّة الشرعيّة، والعلم عند الله.

٦٤٢ . من هو الأعلم اليوم برأيكم؟

◄ السؤال: إنّني أثق بك كواحدٍ من أهل الخبرة، فهل تشير عليّ بواحدٍ من المراجع للتقليد؟

● إذا كنتم تقصدون بيان من هو الأعلم اليوم (بالمصطلح الرائج) بين الفقهاء المعاصرين، فلأتحدّث معكم من قلبي وأكون صادقاً بيني وبين الله، فإنّني عاجز عن الجزم أو الاطمئنان بأعلميّة شخصٍ بعينه، وربما يكون ذلك قصوراً منّي أو لأنّ طبيعة الموضوع تُبْعِدُ عن الإنسان قدرة الجزم والوصول لنتيجةٍ مطمئنة، ولهذا فإنّني أفضّل ذهابكم إلى شخص آخر ترونه ثقةً معتمداً من أهل الخبرة يمكنه أن يساعدكم في هذا المجال.

إنّني أعتقد أنّ البتّ بأعلميّة فردٍ وسط ما يقال عن أكثر من مائة فقيه يطرحون اليوم رسائلهم العمليّة من جهة، ووسط تنوّع عناصر العمليّة الاجتهاديّة ومناهجها من جهة ثانية، ووسط غياب المنجز المكتوب والمسموع لبعض المراجع الكرام من جهة ثالثة، وبعيداً بل تحرّراً من كلّ العناصر الإعلاميّة

والجماهيريّة والخطابيّة والنفسيّة والسياسيّة من جهة رابعة.. إنّ البتّ يبدو لي صعباً وليس يسيراً أبداً.

وهذا ما يدفعني لإبداء ملاحظة على طريقة بعضنا في تعيين الأعلم، حيث تراه تارةً يغترّ بالجوّ الإعلامي والشياع الذي تتشابك فيه عناصر التبلور، وتجده أخرى يكتفي بالترجيح بين بعض المراجع كاثنين أو ثلاثة من البارزين المشاهير جماهيريّاً، مغفلاً العديد من الآخرين الذين توجد لهم بالفعل رسائل عمليّة ويتصدّون للإفتاء، ولهذا قلّ ـ وربما ندر ـ أن تجد من يقوم بدراسة المنجز العلمي لكلّ هؤلاء الفقهاء بشكل موضوعي مدروس ومقارن ضمن خطّة واعية ومعايير دقيقة، لاسيما وأنّ العملية الاجتهادية تتداخل فيها عناصر متنوّعة، كالخبروية في الأصول والفقه، وفي الحديث والرجال، وفي التاريخ ومنطق الأشياء، وفي اللغة وبحارها، بل في بعض الأمور المعاصرة أيضاً، فكثيراً ما تجد فقيهاً متضلّعاً في الأصول، لكنّه أكثر من عادي في الفقه، وقد تجد فقيهاً خبيراً في العمليّة الفقهيّة البحثية لكنّه عادي جدّاً في الأصول، وقد تجده فيهما، لكنّه في اللغة غير حاضر، وقد تجده في هذا لكنّه في التاريخ ودراسة الحديث والسنّة وفي الخبروية القرآنية ضعيف مثلاً، وقد تجده في كتابٍ فقهيّ بارعاً وتجزم بأعلميّته على شخص آخر له بحثٌ في الكتاب الفقهي نفسه، فيما تجده ضعيفاً في كتاب فقهيّ آخر وترى أعلميّة غيره عليه فيه، وكأنّ المؤلّف شخصان!..

أنا لا أتكلّم عن فرضيّات، بل يعرف هذا الأمر عموم الفضلاء في الحوزات العلميّة، لهذا من الضروري أن تكون هناك معايير لوضع درجة لكلّ عنصر من هذه العناصر حتى يمكن تحديد من هو الأعلم بحسب مجموع هذه العناصر المؤثرة في العمليّة الاجتهادية عموماً. هذا عدا عن صعوبة الوصول إلى المنجز

العلمي لبعض الفقهاء الذي يتصدّون للإفتاء بطرح رسائلهم العمليّة، بما يسمح بإعطاء تقويم دقيق لهم؛ ولهذا يبدو لي أنّني أشبه بالعاجز عن الإمساك بكلّ هذه العناصر ومقارنتها بين هذا العدد الكبير من الفقهاء المتصدّين للمرجعيّة حتى لو لم يسمع الناس بكثير منهم، فليست الشهرة هنا معياراً ولا الرواج الجماهيري ولا غير ذلك كما نعلم.

هذا ما أجده بيني وبين نفسي وأزعم أنّه سؤال استفهامي موجّه لبعض أهل الخبرة الذين شهدوا هنا وهناك، فهل راجعوا أعمال كلّ الفقهاء المتصديّن للمرجعية والإفتاء في هذا العصر؟ وكيف؟ وبأيّ طريقة؟ وهل فكّروا بكلّ هذه العناصر وقارنوها وهم يتحدّثون عن شخص واحد هو أعلم فقهاء الأرض؟ حبّذا لو نطّلع منهم على ما فعلوه قبل أن يُقدموا على تعيين شخص بعينه، فقد نستفيد من طريقتهم إن شاء الله، وربما لو جمعناهم ليتناقشوا في أنّه كيف أثبت كلّ واحد أعلميّة شخصٍ بعينه لاكتشفنا أكثر طبيعة الآليات التي استخدموها واستطعنا تقويمها والحكم عليها أو الاستفادة منها بشكل أوضح.

هذا، ولكنّني لا أتّهم أهل الخبرة والعياذ بالله، فلكلّ إنسان رؤيته للأمور وطريقته في تعيين الأعلم واكتشاف الخبرويّة الفائقة عند هذا أو ذاك. كما لا أزعم أنّ هذه الصعوبة التي أدّعيها في تعيين الأعلم بالنسبة لمن هو من أهل الخبرة موجودة دائماً في كلّ العصور، ولدى كلّ الأشخاص، فقد تختلف الأزمنة والشخصيّات والظروف، لكنّه حالة ليست بالقليلة أبداً. وكما قلتُ مراراً فإنّ لهذا الموضوع تتمّة بل تتمّات إن شاء الله، عسى تأتي الفرص لبيان مجموعة أمور تتصل به.

من هنا ـ أخي الكريم ـ أعتذر منكم عن الاستجابة لطلبكم؛ نظراً لعجزي

وقصوري عن الوصول إلى نتيجة، دون أن أطعن بأيّ شهادة قيلت بحقّ فلان أو فلان اليوم والعياذ بالله، فلكلّ شخص من أهل الخبرة عذره وفهمه ورؤيته، وإنّما أتكلّم عن نفسي وعمّا يبدو لي، وأرى أنّ المكلّف إذا لم يصل إلى نتيجة فبإمكانه أن يقلّد كلّ من يظنّ أنّه هو الأعلم، وإذا توزّعت الاحتمالات وانعدم الظنّ، قلّد ـ إن لم يُرِد الاحتياط ـ كلّ من دخل عنده في دائرة الاحتمال، والعلم عند الله.

هذا كلّه على القول بنظرية تقليد الفرد الأعلم، أمّا على القول ببطلان نظريّة لزوم تقليد الأعلم، فإنّني أرى لشبابنا اليوم التوجّه لتقليد كلّ عالم مشهود له بالعلم والفقاهة، وله وزنه العلمي والاجتهاديّ، بحيث يصنّف في المستوى العلمي الرفيع، ويتمتع ـ مع ذلك ـ بالوعي السياسي والاجتماعي، وبالأفق المنفتح على النظريات الجديدة في عالم الفكر والفقه الإسلاميَّين، وبالحضور الميداني في الحياة بما يسمح له بالقرب من الوقائع والموضوعات ووعيها بدقّة أكبر، وهؤلاء موجودون اليوم إن شاء الله تعالى.

٦٤٣ . تقديم المصلحة على النص بين الخميني والطوفي

السؤال: يذهب بعضهم إلى أنّ السيد الخميني قد ذهب في الفقه مذهب الطوفي في تقديم المصلحة على النصّ، وأنّ نظريّته في ولاية الفقيه تعطي هذه النتيجة، ولكن يقول بعض آخر بأنّ نظرية ولاية الفقيه لا تخرج عن دائرة قيام الفقيه بتطبيق القواعد الفقهيّة وقانون التزاحم بين الأهمّ والمهم، وتذكر في هذا الصدد فتاوى الإمام الخميني في الشطرنج وتعطيل الحج وغير ذلك، فما هو تقويمكم لهذا الكلام؟

● يعدّ الطوفي أكثر الفقهاء المقاصديّين تطرّفاً ـ إذا صحّ التعبير ـ عند أهل السنّة، حيث جعل المقاصد والمصالح مقدَّمةً على النصوص، وبالغ في ذلك بما لم يصل إليه لا الإمام الجويني ولا الإمام الغزالي، ولا حتى الإمام الشاطبي، ولكنّ الكثير من التطبيقات التي ذكرها هو أو التي جاءت في فقه الإمام الخميني، لا تتصل بالضرورة بموضوع المصلحة بالطريقة الطوفيّة النظريّة، وإنّما بقواعد داخل النصوص تحكم علاقاتها ببعضها، كعلاقات الأحكام الأوّلية بالأحكام الثانويّة، مثل علاقة قاعدتي: لا ضرر، ولا حرج، وأمثالهما، بسائر الأحكام الأوليّة في الشرع، أو كعلاقات الأحكام الحاكمة بالأحكام المحكومة من حيث نوع بيان النصّ في الحكمين معاً، وقد يكون المرجع فيها لتقييد الحكم بوضع زمني، مثل موضوع الشطرنج وآلات القمار وخروجها عن القماريّة أو بيع الدم والنجاسات من حيث عدم وجود المنفعة فيها سابقاً مع تحقّق ذلك في العصر الحاضر، فإنّ الخلاف بين الفقهاء هنا ليس في تقديم المصلحة على النص، وإنّما في بلورة فهمٍ جديد للنصّ يجعل التحريم الوارد فيه مقيّداً من الأوّل بعدم نفعيّة الدم لو بيع، أو بعدم قمارية الآلة عندما تباع أو تُستعمل، وهكذا.. وحتى لو كان هذا الفهم ناشئاً من قراءة تاريخيّة في فهمه فإنّه يظلّ مغايراً بعض الشيء لنظريّة تقديم المصلحة على النص بالمعنى العريض لها.

لكن مع ذلك، ثمّة قراءة تقوم بالمقاربة بين نظرية الطوفي ونظرية الخميني، عندما نأخذ بعين الاعتبار أيضاً النصوص الخمينيّة التي صدرت منه في أواخر حياته رحمه الله حيال قضايا متعدّدة، ولا سيما حيال كون ولاية الفقيه من الأحكام المتقدّمة على جميع الأحكام الأخرى، فإنّه في ضوء هذا الفهم لنصوص الإمام الخميني سيكون هناك قدر من التقارب بين نظريّته ونظريّة الطوفي.

وبالفعل فالسيد الخميني كان قد نحى منحى لا أظنّ أنّه كان له رواج معتدّ به في الفكر الشيعي، فرغم أنّ كتبه الاستدلاليّة في الفقه، وكذلك رسالته العمليّة، يقعان غالباً في الإطار المنهجي الجواهري في الفقه الإمامي، إلا أنّ نصوصاً متعدّدة له هنا وهناك ـ لاسيما أواخر عمره ـ تشهد بوجود بذور تحوّل لصالح العقل الذي يملكه الوليّ الفقيه على حساب النصّ، لا لأنّه يرى تقديم العقل على النص في الشرعيّات تقديماً عقليّاً، أو يرى الاجتهاد في مقابل النصّ، بل لسبب آخر سأشير إليه قريباً بإذن الله. كما وليس هذا من باب العناوين الأوليّة والثانويّة عنده، فإنّ الفقيه لا يقوم بهدم مسجد لبناء طريق وفقاً لقانون المصالح الراجحة حتى يكون المورد من موارد التزاحم بالضرورة، بل الأمر عند السيد الخميني تكفي فيه قناعة الفقيه بالمصلحة في بناء الطريق لتجويز هدم المسجد حتى لو لم تبلغ هذه المصلحة حدّاً يفوق مفسدة الهدم.

وتقول هذه القراءة بأنّ الإمام الخميني يعتقد بأنّ الحكومة هي المكان الذي تذوب فيه الأحكام، ومن ثم فحاكم هذه الحكومة لديه القدرة على تقليب الأحكام بما يراه صالحاً، فإذا كان تصرّف وليّ الأمر وفقاً ـ فقط ـ لقانون التزاحم، فلماذا اختلفوا إذاً مع السيد الخميني في ولاية الفقيه المطلقة (والعامّة)؟ إنّ هذا مؤشر على أنّ السيد الخميني يرى أنّ الفقيه له ولاية على نفوس الناس وأبدانهم وأموالهم فهي تحت ولايته كما هي تحت ولايتهم، لكن في حدود المصلحة العامّة، فيمكنه هدم بيت لبناء بيت أفضل؛ لأنّ البيت الأوّل تحت ولايته، فهل أنت بحاجة لبناء بيتك من جديد إلى قانون التزاحم حتى يشرع لك هدم البيت الأوّل؟ كلا، وهذا ما يقرّب فكرة السيد الخميني من أنّ العالم تشريعيّاً تحت سلطان الفقيه في القضايا العامّة، لهذا يمكنه التصرّف فيه وفق

المصلحة، لا وفق قانون التزاحم الذي يقبل به الجميع، وهذا هو ما يقرّب فكرته في أنّ الولاية حكمٌ أولي قادر على التصرّف في الأحكام الأوليّة الأخرى، فهناك نتيجة انبثقت من معطيين:

الأوّل: إنّ الولاية في الشأن العام عامّة وليست خاصّة، فكما يحقّ للفقيه الوليّ على القصّر والأطفال أن يتصرّف في أموالهم بدون حاجة لقانون التزاحم مع كفاية وجود المصلحة، بل بعضهم اكتفى بشرط عدم المفسدة، كذلك وليّ الأمر يتصرّف في الناس وأبدانها وأموالها وغير ذلك بنفس الطريقة وبنفس الذهنيّة. وهذا حكم أوّلي وليس ثانويّاً أبداً أو يجري في حالات طارئة فقط.. كلا.

الثاني: إنّه حيث كانت التشريعات الأوليّة في عرض تشريع ولاية الفقيه، ذهب السيد الخميني إلى أنّها تحتها؛ وذلك لسببٍ بسيط عنده، وهو أنّ الجزئيات الفقهية التشريعيّة تمثل مفردات صغيرة لظاهرة الدولة، وبناء عليه فستكون كلّ الأحكام تحت سلطان الملفّ السياسي العام، وحيث إنّ ولاية الملفّ السياسي بيد الفقيه، فستكون كلّ المفردات الجزئيّة تحت سلطان وليّ الأمر.

هذه قراءة للفكر السياسي للإمام الخميني في مراحل عمره المختلفة، وهناك من يوافق عليها وهناك من يختلف مع هذه القراءة، فإذا صحّت وجهة النظر هذه في فهم نظرية السيد الخميني فسوف يقترب هو والطوفي من بعضهما بعض الشيء في الآليات لا في مفهوم تقدّم العقل على النصّ، وإلا فلا، وهذا تماماً كفكرة دور الزمان والمكان في الاجتهاد التي طرحها السيد الخميني في بعض كلماته، حيث ناصرها الكثير من الفقهاء، فيما انتقد آخرون هذه الفكرة واعتبروها مناقضةً لخلود الأحكام الشرعيّة.

وطبعاً، فلا أزعم أنّ نظرية السيد الخميني ظهرت متكاملةً، لكننا نتحدّث

عن بذور متناثرة موجودة في كلمات مختلفة ومبعثرة، الأمر الذي قد يعيق الجزم بسعة نظريّته ومساحتها على مستوى فقه المصلحة، ومن ثمّ يعرقل بعض الشيء عمليّة المقاربة التامّة بينه وبين الطوفي؛ ولهذا أجد نفسي غير جازم بهذه المقاربة لكنّها تبدو لي محتملة بدرجة جيّدة.

نعم، هناك أمر وهو أنّ المصلحة هل هي متحرّرة تماماً من الأغراض العامّة للنصوص أم لا؟ هذا موضوع قد يميّز قليلاً بين الطوفي ونظرية الخميني، وهو ما كان يعبّر عنه السيد باقر الصدر (المؤشرات العامّة)، أي إنّها مصلحة ضمن المربّع، وليست خارج المربّع.

٦٤٤ ـ نفقة الخادمة وسائق الأولاد على الزوج أم الزوجة الغنيّة؟

◄ السؤال: في حال أنّ الزوج يقضي وقتاً في عمله ولا يقدر على إيصال أبنائه إلى المدرسة، ولا يقدر على أن يوصل زوجته للعمل، فمن المسؤول عن توفير السائق: الزوج أم الزوجة؟ ومن يدفع راتبه: الزوج أم الزوجة؟ وفي حال امتنع الزوج عن دفع راتب السائق وأجبر زوجته على دفع ذلك ـ وكذلك نفقة الخادمة وراتبها ـ بحجّة أنّ الزوجة غنيّة فما هو الحكم؟

● يجب على الزوج نفقة زوجته وعياله حتى لو كانت الزوجة غنيّة، ولا يجب عليها المشاركة في نفقة البيت ومستلزماته شرعاً، ولا يحقّ له إلزامها بإخراج شيء من مالها في هذا المجال. نعم لو كان الاستهلاك الذي تصرفه الزوجة ليس من شؤون النفقة ـ مثل أجرة السائق الذي يوصلها هي إلى عملها ـ فهنا لا يجب عليه دفع أجرة السائق، بل تكون هي المعنيّة بهذا الأمر، ما لم يكن عملها مندرجاً ضمن الحاجات الحياتية لها كما في بعض الحالات الخاصّة، فإنّ الفقهاء لا يرون

أنّ عمل المرأة وكسبها المال لنفسها من شؤون نفقتها اللازمة على الزوج بالعنوان الأوّلي، وكذا كلّ مورد يكون فيه استهلاك الزوجة زائداً عن المقدار الطبيعي لمثيلاتها في النفقات على مستوى المأكل والملبس والمشرب والمسكن والحاجات الضرورية والعرفيّة الأخرى.

أمّا الخادمة فإذا كانت الزوجة من مستوى اجتماعي يتطلّب هذا الأمر ويرجع عمل الخادمة إلى شؤون الزوجة ومستلزمات مثيلاتها العرفيّة فأجرتها على الزوج لا على الزوجة، وإلا فالزوج غير ملزم بذلك.

وأيضاً لو كان الأولاد أغنياء سقطت النفقة عن الوالد تجاههم بمقدار ما هو غناهم، فلو كان الولد الصغير يملك مالاً أمكن للأب إخراج أجرة السائق الذي يوصل الولد إلى المدرسة من مال الولد الصغير نفسه ما دام أنّ ذلك ليس فيه مفسدة للولد بل فيه الصلاح له بتعلّمه وتقدّمه في الحياة، ولا يجب الإنفاق عليه من ماله (الأب) الخاصّ.

نعم، في كلّ الموارد التي لا يقدر فيها الزوج أو الأب على النفقة في هذا المجال أو ذاك، ولم يقصّر في تحصيل المال والكسب، فلا يكلّف الله نفساً إلا وسعها، وهنا يحسُن بالزوجة أو الأولاد مساعدته في النهوض بأعباء العيش، وبدل أن يلزمهم بشيء ليسوا ملزمين به ممّا لا يحقّ له فيه إلزامهم، من الجدير بهم الوقوف معه في لحظات الشدّة الماليّة، فإنّ الحياة الزوجيّة لا تنهض بالقوانين الصارمة الحقوقيّة الفقهيّة فقط، بل تحتاج أيضاً إلى محبّة وتعاون وتفاهم ولين من الأطراف جميعاً.

كما أنّ الزوج الذي يمنح زوجته الحبّ والرعاية والحنان والاحترام والاهتمام عن صدقٍ وإخلاص قد يتمكّن في كثير من الأحيان من أخذ أكثر مما يحتاج من

المال منها مع رضاها وطيب نفسها.

٦٤٥ . الزواج بين الأقارب، وحديث : «اغتربوا لا تضووا»

السؤال: ١ ـ ما حكم الزواج بين الأقارب؟

٢ ـ أحببت أن أستفسر منك حضرة الأستاذ عن صحّة هذا الحديث النبوي: «اغتربوا لا تضووا»، والذي يتعلّق بالزواج من غير الأقارب، فما صحّته؟

● تارةً نتكلّم في ثبوت هذا الحديث وأخرى في معناه:

١ ـ أمّا في ثبوته، فالظاهر أنّه لا أصل معتمد له، كما صرّح بذلك غير واحد من علماء الحديث، فلم يصحّ هذا الحديث ولم يثبت له مصدر حديثي معتمد، ويكاد يكون مصدره ومصدر أمثاله ابن قتيبة وابن حجر و.. وتشتهر روايته في بعض كتب أهل السنّة، ولم يرد في كتب الشيعة إلا نادراً.

نعم يُنقل مضمونه عن عمر بن الخطاب دون روايةٍ عن النبي، وينقل أنّه كان من ضمن ثقافة العرب، ولهذا وجدنا بعضهم يعبّر عنه بكلمة: (يقال)، وكأنّه قولٌ مأثور وليس حديثاً شريفاً. والله العالم.

وتوجد روايات أُخَر غيره في نفس الموضوع، مثل: «غرّبوا النكاح»، وكثير منها أيضاً وقع موقع النقاش في وجود مصادر حديثية معتمدة له، فضلاً عن أسانيد صحيحة. بل قد يكون هناك من يناقش في هذا من حيث إنّ سيرة المسلمين ومنهم الإمام علي والسيدة الزهراء كانت على الزواج من القريبات حتى في العصر النبوي وما تلاه؛ فلو كان هذا الحديث صحيحاً لما ناسب هذا الأمر.

وربما يجاب عن هذه المناقشة الأخيرة بخصوصيّة زواج عليّ وفاطمة، أو بكونهما من الأقارب غير القريبين؛ لأنّها ابنة ابن عمّه، وبكون الحكم مكروهاً لا محرّماً فيمكن أن يقع بين المسلمين في الجملة، أو غير ذلك، وإن كان هذا الشاهد لا بأس به كقرينة، وليس كدليل.

إلى جانب قرينة أخرى وهي قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنا لَكَ أَزْواجَكَ اللاَّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَما مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفاءَ اللهُ عَلَيْكَ وَبَناتِ عَمِّكَ وَبَناتِ عَمَّاتِكَ وَبَناتِ خالِكَ وَبَناتِ خالاتِكَ اللاَّتِي هاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَها لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَها خالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنا ما فَرَضْنا عَلَيْهِمْ فِي أَزْواجِهِمْ وما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ لِكَيْلا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً**﴾ (الأحزاب: ٥٠).

إلى جانب قرينة ثالثة وهي بعض الأخبار مثل خبر الفقه الرضوي عن رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم أنّه نظر إلى الحسن والحسين وبنات جعفر بن أبي طالب فقال: «بنونا لبناتنا وبناتنا لبنينا»، وخبر الجعفريات عن النبي: «.. ولا امرأة كابنة العم».

إلى جانب قرينة رابعة، وهي أنّه لو صدر حكمٌ من النبيّ من هذا القبيل ـ ولو بنحو الكراهة ـ في الوسط العربي القبلي المعروف بتزاوج الأقارب من غير المحارم، لناسب كثرة السؤال فيه، مع أنّه يندر وجود روايات حول هذا الموضوع.

وعليه، فلا يوجد مستندٌ شرعي مقنع لإثبات كراهة التزاوج بين الأقارب، من غير المحارم الذين يحرم الزواج بينهم كالأم والأخت والعمّة والخالة والبنت ونحو ذلك. نعم ربما يكون مرجوحاً لاعتبارات خارجيّة من الناحية الصحيّة

وغيرها.

ولعلّه لما قلناه لم يشر الكثير جداً من الفقهاء إلى هذه المسألة، ولم يذكروها في صفات الزوجة اللازمة أو المفضّلة لمن راجع كتبهم الفقهيّة، ولم يذكروا سوى حكم خاصّ وهو كراهة أن يتزوّج الإنسان من أخت أخيه لورود رواية خاصّة بذلك.

٢ ـ وأمّا في معناه، فيقصد بهذا الحديث أحد معنيين بنحو الاستعارة:

أ ـ الزواج من البعيدين عنك في النسب دون الأقارب، أي لو كان هناك ابنة عم، وكانت هناك من هي ابنة بنت عمّ والدك، فإنّ الزواج من الثانية أفضل؛ لأنّها في الأقارب أبعد، فالحديث يأمر بالاغتراب وهو البعد، كما نقول فلان اغترب أي بعُد، فشبّه الزواج من البعيدة بالغربة عن الوطن والسفر عن الأهل.

ب ـ الزواج في من لا نسب أساساً بينك وبينهم، في مقابل الأقارب الذين بينك وبينهم نسب.

والسبب على كلا التفسيرين ـ ويرجعان إلى عنصر واحد ـ هو أن لا تضووا، ومعناه أن لا تأتوا بولد ضاوٍ، يقال: المرأة أضوت، أي أتت بولد ضاوٍ، والمرأة أذكرت، أي أتت بولدٍ ذكر، وأحمقت المرأة إذا أتت بولدٍ أحمق، ويقصد من ذلك أن لا يصير أولادكم ضعافاً نحافاً هزيلي الجسم، إذ الولد الضويّ في لغة العرب هو الولد النحيف، وعليه ـ وربما لنصوصٍ أخر ـ بنى بعض فقهاء المسلمين ترجيح نكاح البعيدة على القريبة.

وفي ثقافة العرب أنّ الزواج من القريبة يجعل الولد ضاوياً لكثرة الحياء من الزوجين، بخلاف الزواج من البعيدة حيث لا حياء بينهما، لكنّهم كانوا يعتقدون أيضاً بأنّه يأتي على طبع والديه في الكرم (انظر: المصباح المنير ٢: ٣٦٦؛

والصحاح ٦: ٢٤١٠). والغزالي ربطه بأنّ قوّة الشهوة تأتي من كلّ ما هو جديد وغريب، بخلاف ما هو معتاد وقريب (إحياء علوم الدين ٤: ١٣٢ ـ ١٣٣)، والعلم عند الله.

ومن المناسب هنا مراجعة آخر نتائج العلوم الطبيّة والنفسيّة في هذا الإطار؛ للإضاءة على المضمون الذي تقدّمه الرواية وتحليله ودراسة مديات صحّته وبطلانه وفقاً للمتوفّر علميّاً.

٦٤٦ . مواجهة الضلال، مناهجه أساليبه وآليّاته

السؤال: هل أنّ حكم الضلال يختصّ بالكتاب المؤلَّف أم يلحقه المؤلِّف أيضاً من تبديع وتضليل؟ وما رأيكم بطرق مواجهة الضلال اليوم؟

● كتب الضلال حكمها عند مشهور الفقهاء هو ـ على أبعد تقدير ـ حرمة قراءتها لو خيف الضلال منها، وكذلك حرمة الحفظ، وحرمة النشر والتوزيع، وحرمة الطباعة والتكثير، وحرمة الدراسة والتدريس وغير ذلك، فلا معنى لجعل حكم كتب الضلال سارياً على المؤلّف نفسه.

لكنّ الفقهاء الذين يؤمنون بهذه المنظومة من أحكام كتب الضلال من المنطقي أن يحكموا مثلاً بحرمة إعانة من يملك فكراً ضلاليّاً، من نشر فكره أو الترويج له أو مساعدته فيما يراه من ضلال، أو تقويته وتمكينه وغير ذلك؛ لوحدة المناط والملاك في الموضوع عندهم في كثير من الأحيان.

بل قد ورد في بعض الروايات أو حكم به بعض الفقهاء عن أصحاب البدع ما يفيد مهاجمتهم وغيبتهم وتسقيطهم وتشويه صورتهم والقدح فيهم وفي مقالاتهم، وكذا مقاطعتهم وعزلهم اجتماعيّاً، بل وبهتانهم وسبّهم وغير ذلك،

بهدف إسقاط فكرهم ومشاريعهم الموسومة بالضلال.

إنّني أعتقد بأنّ هذا الموضوع ملتبس جدّاً وغائم وضبابي، وقد بحثت في دروسي بالتفصيل عن مسألة كتب الضلال، وما بدا لي بنظري القاصر هو أنّ هذه القضية لم يثبت منها إلا المقاصد التي رسمتها الشريعة فيها، أي عدم وقوع الناس في الكفر والضلال، أمّا كيفية مواجهة الكفر والضلال فهذا شيء لم تثبت له آليّة شرعيّة محدّدة، فالحرام هو إضلال الناس، والواجب هو هدايتهم وإخراجهم من الضلال ومواجهة الفكر الضالّ في المجتمع، هذه المبادئ ثابتة في الكتاب والسنّة، أمّا كيف نواجه الفكر الضال؟ وما هي الآليات؟ وأيّ طرق نعتمد؟ وهل وضعت الشريعة طرقاً ثابتة محدّدة لاعتمادها أم لا؟ فهذا كلّه لا وجود له في الثابت من النصوص من وجهة نظري المتواضعة، وكلّ ما يمكننا معرفته من النصوص هو طرق تمّ استخدامها سابقاً بحسب فضاءاتها الزمنية وإمكاناتها التأثيريّة، وليست أموراً إلزامية ثابتة بالعنوان الأوّلي الذاتي، وهذا ما ينتج ـ كما قلنا في مباحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ جواز استخدام كلّ وسيلة هي في نفسها حلال، لمواجهة الفكر الضالّ والكافر، والمبدأ يقول بأنّه لا يجوز استخدام أيّ وسيلة هي في نفسها حرام لتحقيق هذا الغرض إلا إذا تزاحمت مصلحة الغرض مع مفسدة الوسيلة، وكانت المصلحة في الغايات أعظم من المفاسد في الوسائل، وانحصر الطريق بذلك، وتأكّدنا من جدوائيّته.

المشكلة الأخرى في هذا الموضوع هي هلامية مفهوم البدعة والضلال، كما تحدّثتُ عن ذلك مفصّلاً في مواضع أخر، فما هو الفكر الضالّ؟ وما هي المعايير للقول بأنّ هذا الفكر ضالّ أم غير ضال؟ وإلى ماذا يحتكم القائلون بكون هذا الفكر ضالاً أو هذا الشخص ضالاً؟ هذا موضوع مهم جدّاً، ومع الأسف لم يتمّ

الاشتغال الاجتهادي الدقيق عليه، بل ترك للتداول العفوي العام، فإذا كان الاحتكام إلى كونه لم يصب الواقع في اجتهاداته فما من فقيه إلا وهو عند فقيه آخر ضالّ؛ لأنّهم يختلفون في الاجتهادات، وإذا كانت مخالفة المشهور فما هو الدليل على اعتبار من يخالف المشهور أو حتى الإجماع ضالاً أو مبتدعاً بحيث نرتّب عليه الآثار الشرعية المفترضة؟ وليس من فقيه أو متكلّم إلا وتجد عنده ـ ولو مسألة واحدة ـ خالف فيها المشهور بل الإجماع أحياناً.

ولماذا يجوز نشر كتب السيد الخميني العرفانية وتصبح كتب ابن عربي ضلالاً، مع أنّهما ينتميان لمدرسة واحدة فكريّاً تقريباً؟! ما هي المعايير الدقيقة الصارمة في وضع العناوين على الناس وعلى الكتب والمقالات؟ والغريب أنّ السيد جواد العاملي صاحب مفتاح الكرامة عندما يردّ على المحدّث البحراني في نقد الأخير لعلم أصول الفقه، يقول ـ العاملي ـ ما نصّه: «ومن الضلال المحض الذي يجب إتلافه على مذهب الشهيد الثاني، كلامُ صاحب الحدائق في المسألة في آخر عبارته، حيث افترى على أصحابنا وأساطين مذهبنا بأنهم اتبعوا الشافعي في تدوين الأصول استحساناً، وطوّل في ذلك غاية التطويل وملأ القرطاس من الأباطيل..» (مفتاح الكرامة ١٢: ٢٠٩).

إنّه يرى ـ بناءً على وجهة نظر فقهيّة موجودة ـ أنّه يجب إتلاف بعض كتاب الحدائق للمحدّث البحراني؛ لأنّ فيه ضلالاً، فكيف يمكن أن نتعامل مع بعضنا بهذه الطريقة؟! وهل يمكن لي ـ إذا كنت أؤيّد مثلاً كلام البحراني ـ أن أحذف من كتاب العاملي بعض الصفحات التي أراها ضلالاً؟! هل هذا منطق سليم؟! والأمثلة على هذه النزعة متعدّدة أكتفي بهذا منها.

إذن، النقطة الأخطر والأكثر أهميّة هنا، هي النقطة التي لم يدرسها الفقهاء في

تعريف الضلال وحدوده وتعريف البدعة وحدودها العمليّة؟ فما هو الضلال الذي يحرم حفظ كتبه؟ وما هو الضلال الذي يحرم نشره؟ وهكذا.

نعم وفقاً للمعايير الدينية العامّة هناك أشياء يمكن بشكل قاطع إقحامها في مفهوم الضلال دينيّاً، مثل إنكار وجود الله. وهناك وفقاً للمعايير الإسلامية ما يعدّ ضلالاً بوضوح، مثل إنكار التوحيد أو إنكار نبوّة محمد، لكنّ هذه حالات محدودة وليس لها ضابط واضح. فهل يوجد مقياس حتى نضع من خلاله كتباً في عداد الضلال أو فكرة في عداد الضلال ونخرج أخرى؟ وما هو هذا المقياس؟

لو رجعنا إلى الجذر اللغوي ورأينا الضلال، سنجده مضادّاً للهداية ومرادفاً للتيه والحيرة وانحراف الطريق، وهنا سنقع في مشكلة عظيمة، وهي أنّ كل فقيه سوف يرى سائر الفقهاء ضالّين وستدرج كتبهم في كتب الضلال، وهكذا كلّ فريق كلامي أو فلسفي أو حديثي أو تاريخي أو سياسي أو غير ذلك سيرى الآخرين ضالّين؛ لأنّ المفردة تتحمّل هذا المعنى، فكلّ من أخطأ فقد ضلّ الطريق.

إنّ هذا المفهوم يساوي سدّ باب الاجتهاد، ويكرّس القطيعة بين المدارس والاتجاهات الفكرية الدينية أينما كانت، وهو على خلاف اتفاق الأمّة، ولا يمكن لأحد القبول به، ولا نظنّ أحداً يلتزم بهذا المعنى، لكنّ عدم التزامهم عمليّاً يحتاج إلى تنظير علمي لتمييز ما هو ضلال عن غيره.

إذن فما هو الضلال؟

إنني أعتقد أنه يجب حذف هذه الكلمة فيما بيننا في العصر الحاضر على الأقلّ؛ وكذلك كلمة البدعة، حتى نضع لهما تعريفاً قانونيّاً واضحاً محدّداً مبرهناً عليه، لأنّهما سبب الإيهام، وإذا كانت بعض الأمثلة نجزم بدخولها في المفهوم هنا

كإنكار وجود الله مثلاً فهذا لا يمنحنا معياراً ومقياساً يمكن اتّباعه من الناحية القانونية.

أما كيف نواجه الضلال اليوم في الداخل الإسلامي؟ فنحن أمام اتجاهين في هذا الصدد:

الاتجاه الأوّل: اتجاه القطع والتخاصم، وهو الاتجاه الذي يؤمن بضرورة قطع الارتباط مع ظاهرة الضلال وممارسة حجر اجتماعي وسياسي واقتصادي عليها حيث أمكن، وشنّ هجوم تسقيطي عليها بمختلف الوسائل المتاحة، كاستصدار فتاوى أو مصادرة أعمالها العلمية، والحيلولة دون مراجعة الناس لها، وحظر التواصل العلمي مع هؤلاء، وتشويه صورتهم كي تسقط من أعين الناس ولو عبر استخدام الكذب والبهتان، بل قد يصل الأمر إلى السجن والطرد والنفي والقتل وإغلاق مراكزهم ومصادرة أعمالهم ونحو ذلك، من قطع رواتبهم وطردهم من وظائفهم والتضييق المالي عليهم. هذا كله طبعاً الى جانب النقد العلمي والبحثي.

الاتجاه الثاني: اتجاه الوصل والتحاور، وهذا الاتجاه يرى أنّ الطريقة الأولى غير مجدية اليوم إلا في حالات نادرة جداً ومحدودة للغاية، وأنّ السبيل الأفضل يكون عبر استخدام سياسة ثقافية استراتيجية يمكن تلخيص بعض بنودها فيما يلي:

١ ـ القيام بنهضة فوريّة ثورية وشاملة في المراكز الدينية والمعاهد والحوزات العلمية، بهدف إعداد كادر علمي جديد ومتمكّن من الدراسات المعاصرة والمناخات الفكريّة العصرية التي تولّد أغلب هذه الأفكار، وهذا لا يكون إلا بنشاط يحتاج إلى سنوات متعدّدة، يكون جاداً ومدعوماً من قبل المرجعيّات

الدينية العليا، وقد شهدنا بوادره في العقدين الأخيرين والحمد لله.

٢ ـ العمل التربوي والأخلاقي على تكريس ما أسميناه في كتاب (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) بمبدأ الوسطية في حمل الهمّ الديني، وهو المبدأ الذي يربّي العلماء والدعاة والعاملين على الهدوء النفسي والتخطيط الاستراتيجي والتخلّي عن الانفعال والتوتر، وترك الخطابات المتشنّجة والموتورة، واستبدال ذلك بالأساليب الهادئة والموضوعية والرصينة، كونها تملك تأثيراً أخلاقيّاً وتربويّاً أكبر.

٣ ـ الترويج لاستخدام المنطق العلمي لا الأيديولوجي ولا المصلحي، وهو المنطق الذي علّمنا إيّاه القرآن الكريم في قول الحق ولو على أنفسنا، وفي قول الحقّ ولو لصالح من نتخاصم معه وغير ذلك، وهذا المبدأ عندما يتمّ العمل عليه في خطابنا الثقافي فسوف يساعد على خلق مصداقية كبيرة لنا، بدل أن نستخدم منطق تعتيم عيوبنا، وتعتيم حسنات الآخر، وعرض الآخر مشوّهاً، وتبرير أخطائنا وتبسيطها، وعدم الاعتراف بالحقّ وبنقاط الضعف، في مقابل عدم السعي لتبرير خطأ الآخر ولا حمله على الأحسن، مع تضخيم خطئه وعدم الاعتراف له بأيّ عنصر إيجابي..

إنّ هذا الكيل بمكيالين هو الذي يشوّه اليوم صورة الدين والمؤسّسة الدينية، إننا بحاجة للطريقة الهادئة في النقد العلمي حتى للاتجاهات الإلحادية، وأن لا يأخذنا الانفعال والضغط النفسي، بل نخطّط بهدوء وبشكل علمي سليم. إنّها حرب ليس المهم فيها الصراخ والضجيج بقدر ما المهم فيها هو الإعداد والتخطيط.

٤ ـ السعي لاستخدام المنطق البرهاني وعدم الدخول في المنطق السجالي

الجدلي إلا عند الضرورة؛ لأنّ المنطق البرهاني يقوّي بُنيتنا العلمية، ويقدّمنا أصحاب مشاريع فكريّة حقيقيّة في الأمّة، بدل المنطق الجدلي الذي يقدّمنا ردود أفعال غاضبة فقط.. وإنّ الجمع بين النقد والبناء ضرورة كبيرة لنا اليوم.

وفي هذا الإطار أشير الى فشل منهج تقطيع النصوص والنقد (الجُمَلي) للفكر، وهو منهج مؤسف ساعد كثيراً في الحدّ من أفقنا الفكري، وحوّلنا إلى ما يشبه محاكم التفتيش في القرون الوسطى، فصار كل همّنا أن نكشف عقيدة فلان، ونستدرجه لنرى هل يقول بكذا أم لا؟ فإذا انكشف مزّقنا صورته وأسقطناه في الحياة العامّة. بل هذا المنهج سطّح من وعينا كثيراً بحيث عندما ندرس الفكر لا نعرف دراسته بطريقة شمولية استيعابية تحلّل منطلقاته ومساراته وتاريخه وبنياته التحتيّة وعناصره الأساسية، وإنّما ندرس فكر الآخرين عبر ملاحظة هذه الجملة أو تلك، أو هذه العبارة أو تلك، وهذا تراجع عظيم في الحياة العلميّة والأكاديمية، ينمّ عن فشل كبير في قراءة الأمور عند بعضنا بالطبع وليس الجميع.

٥ ـ علينا أن نقدّم سياسة ثقافية استراتيجية تتحمّل الرأي الآخر، ولا تعيش التشنّج من الفكرة الغربية وغيرها، بقدر ما تعيش روح التأمّل فيها، ثم نقدها على تقدير عدم الاقتناع بها. إنّ الاعتراف بالآخر لا يعني تصحيح فكره، بقدر ما يعني أنّه موجود قائم يمارس فعل البحث وأنّ له الحقّ في ذلك، وأنّ المطلوب منّي اليوم هو الدفاع عن فكري بامتلاك الوسائل الأكثر تطوّراً منه في التأثير. لكنّ هذا لا يعني أننا نقبل بغير البحث العلمي مهما كان ضعيفاً من الآخر، فنحن لا نقبل بالسخرية او الاستهزاء أو التجديف بمقدّساتنا وهذه قناعتنا وحقّنا، لكنّ النقد العلمي من الآخر على أفكارنا لا يساوق السخرية دوماً، على

أنّ من لا يريد أن يُستهزأ بفكره وعقيدته عليه أن لا يستهزئ بعقيدة الآخرين، وإلا فمن طرق الباب فعليه أن يسمع الجواب.

٦ ـ لا نستبعد منطق المؤامرة، فالمسلمون يعيشون التآمر عليهم منذ قرنين وأكثر، لكنّ هذا لا يعني استخدام حجّة المؤامرة ـ دون دليل علمي وشرعي وقضائي ـ لاتهام الآخرين، ومن يثبت تآمره على الأمة والوطن فمن حقّنا محاكمته دون أن يرفّ لنا جفن.

أعتقد أنّه بمثل هذا يكون السبيل الأفضل اليوم لمواجهة كلّ ظواهر (الشواذ) الفكريّ و(الضلال) الديني في الأمّة، أما منطق التكفير والتجهيل والتقزيم والتفسيق والتخوين والتجريح والتعنيف فقد باتت له اليوم تأثيرات سلبية جداً على الأجيال الصاعدة. أقول: هذا ما أراه حراماً اليوم. ولكلّ أمر استثناء، ولا يجوز لنا التعويض عن ضعفنا وتخاذلنا ونقصنا بهجو الآخرين ولعنهم، فلنسأل أنفسنا سؤالاً: ألم يترك بعض الناس الدين بسبّنا وعنف خطابنا؟ إننا بحاجة اليوم لعلم المستقبليات لتكون لنا رؤية بعيدة المدى للمستقبل فنخطّط له من موقع القوّة لا الضعف إن شاء الله. والله ولي التوفيق.

وأشير أيضاً إلى أنّكم لو قصدتم من سؤالكم أعلاه أنّه هل كلّما كانت في الكتاب فكرة ضالّة إذاً فصاحب الكتاب ضالّ مضلّ؟ فجوابه بأنّه لا تلازم دائمي بين الأمرين.

٦٤٧ . حكم النظر أو تقبيل أمّ الزوجة وجدّتها

السؤال: هل تقبيل أمّ الزوجة ومن علت من جدّاتها جائز أم لا؟

● المعروف أنّ الفقه الإسلامي بمذاهبه (وإن كانت هناك بعض الكلمات في

مصادر الفقه السنّي توحي إيحاءً بوجود من قال غير ذلك) يذهب إلى أنّ أمّ الزوجة يجوز للزوج النظر إليها وتقبيلها بلا شهوة فيما عدا العورة، وكذلك الحال في الجدّة وما علاها من طرف الزوجة.

والإشكاليّة هنا تكمن في أنّ القرآن الكريم حرّم نكاح أمّ الزوجة، وهذا واضح من قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً**﴾ (النساء: ٢٣)، فقوله: ﴿**وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ**﴾ يدلّ على حرمة أمّ الزوجة على زوج ابنتها.

لكنّ تحريم النكاح لا يلازم جواز النظر، فليس كلّ من حرم نكاحها جاز النظر إليها، بلا فرق بين:

أ ـ التحريم المؤقّت، مثل أخت الزوجة التي يحرم نكاحها أثناء زوجيّته من زوجته، فإذا طلّق زوجته أو ماتت جاز نكاح أختها.

ب ـ والتحريم المؤبّد، مثل الزوجة التي تبين دائماً بتسع طلقات، أو مثل المزنيّ بها وهي متزوّجة على رأي بعض الفقهاء، أو مثل أخت الغلام الملوط به إيقاباً على رأي بعضهم أيضاً، فأمّ الزوجة يحرم الزواج بها بنفس العقد على ابنتها، لكنّ هذا لوحده غير كافٍ في جواز النظر إليها.

وهنا، إذا راجعنا النصّ القرآني الذي يتحدّث عن أحكام الستر والنظر من سورة النور، وجدنا الآية التالية: ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ**

وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٣١).

فهذه الآية واضحة في أنّها بصدد التفصيل في المحارم الذين يجوز للمرأة أن تكشف أمامهم أو تُظهر زينتها لهم، ولكنّ الملفت أنّ هناك ثلاثة أشخاص لم تذكرهم الآية رغم ما قد يعتبر إجماعاً إسلاميّاً قاطعاً على دخولهم في الحكم، وهم: العمّ، والخال، والصهر (زوج البنت)، فرغم أنّ الآية تحدّثت عن جواز الإظهار أمام والد الزوج (آباء بعولتهنّ)، لكنّها لم تذكر جواز الإظهار أم زوج البنت، وهو الطرف المعاكس، وهذا ما أثار استغراباً ودفع لبعض التحليل والتوقّف في كلمات بعض العلماء والباحثين:

أ ـ فحاول بعض الفقهاء أن يستند إلى الإجماع القطعي على عدم القول بالفصل بين هؤلاء الثلاثة وبين غيرهم.

ب ـ وذهب بعضهم إلى أنّ هذه المسألة من المسائل النادرة الإجماعيّة التي يُعتمد فيها على الإجماع دون أن يحتمل وجود مدرك للإجماع في النصوص، إذ الغريب أنّ الروايات أيضاً لم تتحدّث عن كون أم الزوجة من المحارم الذين يجوز النظر إليهنّ ويجوز لهنّ الكشف بالنسبة لزوج البنت.

ج ـ واستند آخرون لبعض الروايات الواردة في مسألة تغسيل الميت من قبل غير المماثل، ونوقش في ذلك.

د ـ وحاول بعض الفقهاء والباحثين المعاصرين أن يقول بأنّ الآية الكريمة بيّنت هذا الأمر من خلال بيانها علاقة الزوجة بوالد زوجها؛ فإنّ هذه العلاقة تعبّر عن حالة علاقة رتبة الأبناء المتزوّجين من أحد أولاد الطرف الآخر، سواء كانت الزوجة مع والد زوجها أو الزوج مع والدة زوجته، فبنت الآية على الاختصار والدمج، فهذا مثل بيانها علاقة المرأة بابن أخيها وابن اختها، فهذه العلاقة تختزن بيان العلاقة بين المرأة وخالها وعمّها، لأنّ الآية بصدد بيان نوع العلاقة وهي علاقة الذي في طبقة الأم والأب (إخوة الأم وإخوة الأب أو الأخوات) بمن هو في طبقة الولد (البنت)، فكما تتحدث عن علاقة الخالة بابن أختها، فهذا حديث ضمني عن علاقة البنت بخالها، لوحدة النسبة.

هـ ـ واعتمد كثيرون على السيرة الإسلاميّة العامّة القطعيّة مع الإجماع العميق بين المسلمين، وبهذا سهّل أمام الفقهاء هذا الأمر.

و ـ وذهب آخرون إلى أنّ النصّ القرآني يمكن أيضاً أن يكون هنا قد بُني على تحليل المشار إليهم، ثم جاء نصّ نبوي أضاف عدد المحلّلات، فلا مانع من بناء الآية على بيان بعض الأحكام لا كلّها.

ز ـ وحاول بعضهم أيضاً أن يقول بأنّ آية تحريم المحارم في سورة النساء لو قارنّاها بآية الزينة في سورة النور لوجدنا أنّها تتقارب، ممّا يوحي بأنّ ما حرُم هناك جاز النظر إليه هنا، لاسيما وأنّ الآية في سورة النساء لم تقل: وأخت زوجتكم، بل قالت: وأن تجمعوا بين الأختين، مميزةً بين أخت الزوجة في التعبير وبين غيرها، مما يوحي بأنّ أخت الزوجة ليست محرماً بمعنى جواز المكاشفة.

وبصرف النظر عمّا تقدّم، فإنّ الآيات المشار إليها غاية ما تثبت جواز الكشف وجواز النظر، لكنّها لا تثبت جواز اللمس، والفقهاء ينكرون وجود الملازمة بين

جواز النظر وجواز اللمس، فيجوز النظر إلى المرأة الأجنبيّة في وجهها وكفّيها، لكن لا يجوز اللمس عندهم، وفي هذه الحال يزداد الأمر أشكلةً من حيث إنّ الآيات لا تتكلّم عن اللمس أو المصافحة أو التقبيل، فكيف يمكن إثبات الجواز في أمّ الزوجة حينئذٍ بعد فقدان النصوص فيها؟! إذن ليس إلا الإجماع الإسلامي مع السيرة الإسلاميّة القويّة بحيث لو كان هناك نصّ قرآني أو نبوي على تحريم النظر أو الكشف أو اللمس في أمّ الزوجة لظهر وبان وانجلى وانتصر له بعض الفقهاء وأثار جدلاً، فلماذا لم يكن هناك عين ولا أثر لمثل ذلك، بل قام العرف الإسلامي منذ قرون وقرون على العكس تماماً؟! فقيام السيرة والإجماع بهذا التقريب للموضوع هو الدليل العمدة على جواز لمس أم الزوجة والنظر إليها بلا شهوة من وجهة نظر بعض الفقهاء.

وهناك محاولة أخرى في مسألة المصافحة واللمس، وهي أنّ الدليل العمدة الدالّ على حرمة المصافحة قد دلّ على أنّه يجوز مصافحة من لا يجوز نكاحها ويحرم مصافحة من يجوز نكاحها، ومن المعلوم أنّ أمّ الزوجة لا يجوز نكاحها، فيكون دليل تحريم المصافحة بنفسه مجيزاً لمصافحة أمّ الزوجة، فإمّا أن نقول بأنّ حرمة المصافحة واللمس لا أساس لها مطلقاً في الشريعة الإسلاميّة، وعليه فيجوز مصافحة أمّ الزوجة بشكل طبيعي حينئذٍ، أو نقول بحرمة المصافحة وننظر في دليل التحريم لنجده يخصّص حرمة المصافحة بمن يجوز الزواج منها، فنضمّه إلى آية سورة النساء المتقدّمة لنثبت جواز مصافحة أمّ الزوجة؛ لأنّها من النساء اللواتي يحرم الزواج بهنّ في الآية، وهذا هو الحلّ الأفضل في باب المصافحة هنا من وجهة نظري، وبعبارة اصطلاحيّة: إنّ مقتضي التحريم قاصر عن الشمول لمن يحرم الزواج منها، فتكون مصافحتها جائزةً، بلا حاجة لدليل مخصِّص.

٦٤٨ . حكم الصيام المندوب في السفر دون الإقامة عشرة أيّام

السؤال: هل يصح الصيام غير الواجب في السفر دون الإقامة عشرة أيّام؟

● المعروف بين المتأخّرين والمعاصرين من فقهاء ومراجع الإماميّة عدم جواز ذلك، إلا في حالة خاصّة وقع بينهم كلام في بعض حدودها أيضاً، وهي صيام ثلاثة أيّام في المدينة المنوّرة للحاجة، بل يكاد يكون أمراً إجماعيّاً بين المعاصرين.

ولكن ذهب بعض العلماء سابقاً إلى القول بالجواز على كراهة ـ كالحرّ العاملي ـ بل نُسب إلى المشهور، وما يبدو لي راجحاً هو القول بالجواز على كراهة؛ لضعف مستند التحريم، والله العالم.

٦٤٩ . وضع الوالدين المصابين بالزهايمر في مصحّ

السؤال: عندنا قريب مريض حسب تشخيص ثلاثة أطباء بمرض الزهايمر.. وأولاده وزوجته لا يعرفون كيف يتصرّفون معه، خاصّة وأنّه يضرب أحياناً وما زال عصبه قويّاً، وتمرّ عليه حالات يكون فيها كأنّه مجنون، وأحياناً يبكي ويسأل لماذا يحصل معه هذا الأمر؟ هل يجوز للأهل وضعه لفترةٍ في مصحّ لعلاج الأعصاب؟

● من حيث المبدأ ليس لأحد إلزام أو قهر أحد على التواجد في مكان معين ومنعه من الخروج إلى بيته، وليس للأولاد ولا لغيرهم ولاية على الأب ما دام عاقلاً، ما لم يرضَ هو بذلك ويختاره. نعم، في بعض الحالات يمكن ذلك، مثل ما لو كان في عدم وضعه في المصحّ مثلاً ضررٌ أو خوف على من حوله من الموت أو الأذيّة، ولم يكن في اليد أيّ خيار بديل، ومثل ما لو كان انتقاله إلى المصحّ واجباً عليه شرعاً من باب لزوم التماثل للشفاء وتعريض النفس للعلاج، وكان

ذلك هو الأفضل له ولعلاجه بل والمتعيّن عليه، فالمعيار هو إمّا دفع الضرر عنه أو دفع الضرر عن غيره، فلو تعيّن واحد منهما في نقله إلى المصحّ أمكن ذلك.

لكن، من المستحسن بذل كلّ الجهود لتحمّله، لاسيما بالنسبة لأولاده الذين له عليهم حقّ عظيم، فإذا أمكن احتواؤه ومتابعة علاجه وهو في المنزل دون أن يشعر بالغربة أو تخلّي أسرته عنه أو استيحاشه من تركهم له، وأمكن تفادي المشاكل الناجمة عن ذلك، ولو مع بعض الصبر والتحمّل المقدورَين، فلعلّ ذلك يكون أفضل، ما لم يفرض الأطباء انتقاله إلى المصحّ وكون ذلك في مصلحته الضروريّة اللازمة.

٦٥٠ . نقد ظاهرة التمييز بين بداية وقت الإمساك ووقت صلاة الصبح

السؤال: تنتشر كل سنة في بدايات شهر رمضان ما يسمّى (الإمساكيّة)، وهي تعيّن للصائم والمصلّي مواعيد الصيام والإفطار والصلوات، وعادةً ما يذكرون فيها وقت الإمساك قبل وقت صلاة الصبح بربع ساعة أو نصف ساعة، وكذلك تفعل الكثير من المساجد، حيث تعلن على المآذن أنّه قد حان موعد الإمساك، وبعد ثلث ساعة مثلاً يُرفع الأذان، فما هو الأصل الشرعي لهذا؟ وهل هو صحيح؟ وكيف نعرف وقت الإمساك؟

● وقت بداية إمساك الصائم هو نفسه وقت دخول صلاة الصبح، ولا يوجد في الشرع وقتان أساساً، ولو حتى بنحو كون ذلك مستحبّاً، خلافاً لما فهمه بعض علماء أهل السنّة من بعض الروايات من أنّها تفيد استحباب الإمساك قبل أذان الفجر بمقدار قراءة خمسين آية أو نحو ذلك، فهذه الروايات غير دالّة على الاستحباب أيضاً، وغايته دلالتها على أنّ ذلك حصل مع النبيّ مرةً واحدة فقط،

ولعلّ النبيّ كان يفضّل تخصيص هذا الوقت للعبادة، لا أنّ ذلك مربوط باستحباب خاصّ بالإمساك قبل الفجر، فالقرآن الكريم خصّص المعيار بالفجر كما هو واضح.

وعليه. فلا يوجد أساس فقهيّ محكم لهذا الأمر، وإنّما هي عادةٌ جديدة في الوسط الإمامي ـ كعادة الإفطار عند مدفع الإفطار عند أهل السنّة وكأنّ المدفع هو المعيار ـ ظهرت قبل بضعة عقود احتياطاً لأجل تحصيل الاطمئنان، بحيث يقدّمون وقت الإمساك عن وقته المحدّد قليلاً وقد يؤخّرون وقت صلاة الصبح قليلاً أيضاً، وبهذه الطريقة يتمّ الحصول على الاطمئنان بأنّ الإنسان لم يأكل بعد دخول الوقت، ولكنّ هذا أمر غير ملزم إطلاقاً، فالعبرة شرعاً في الصوم والصلاة بالفجر لا غير، فإذا علم الإنسان أو اطمأنّ أو ظنّ ظنّاً معتبراً شرعاً ـ كما لو أخبره الثقة العدل ـ بطلوع الفجر وجب عليه الإمساك ودخل وقت الصلاة، وإلا لم يجز له الصلاة قبل وقتها، وجاز له تناول المفطرات ما دام لم يحصل على دليل شرعي بدخول الوقت المحدّد للصائم.

وكثيراً ما تنفع هذه الإمساكيّات، لكنّها في بعض الأحيان قد تربك بعض الناس أو تحرمهم من شربة ماءٍ كان يجوز لهم تناولها، حيث لا يكون لهم علم بالموقف الشرعي الذي أشرنا إليه، لهذا كان من الواجب على أولئك الذين ينشرون هذه الإمساكيّات أن يبيّنوا الموقف الشرعي الأصلي، وأنّه لا يوجد في الشرع شيءٌ اسمه التمييز بين وقت الإمساك ووقت الصلاة، حيث قد يكون الأمر موجباً بهذه الطريقة الشائعة لتضليل الناس في بيان الحكم الشرعي، فإذا بُيّن الحكم فمن أراد الاحتياط فهذا شأنه وبارك الله فيه، ومن لم يرده كان له الحقّ في الأكل والشرب حتى بعد الوقت المعيّن في (الإمساكيّات) للإمساك.

ودائماً هي الدعوة للحذر من خلق ثقافة فقهيّة وشرعيّة غير صحيحة بحجّة إرادة الخير أو الاحتياط، فيجب تنبيه الناس من هذا، لاسيما لمن ينشرون هذه الإمساكيّات ولو بجملة صغيرة توضح الأمر، حتى لا نخلق فهماً شرعيّاً مغلوطاً عند الكثيرين بأنّ وقت الإمساك في الشرع يسبق وقت الصلاة.

كما ومن المناسب أن أشير هنا إلى أنّه لو دخل الفجر وأنت تأكل لزم ترك الأكل فوراً، فلو كان رفع الأذان من بدايته هو بداية دخول الوقت فعلاً لزم الترك مطلقاً، لا الاستمرار بالأكل ولو إلى نهاية الأذان، خلافاً لما ذكره بعض الدعاة من أهل السنّة، كما وأنّ ما ذكره بعض شرّاح الرسائل العمليّة من الشيعة على بعض شاشات التلفزة من أنّه يلزم الإمساك قبل الفجر ولو بنصف دقيقة تحصيلاً للمقدّمة العلميّة غير صحيح؛ لأنّ المورد ليس من موارد الشغل اليقيني، بل من موارد استصحاب بقاء الليل أو جواز الأكل حتى يتيقّن من دخول الوقت.

٦٥١ . هل هناك فرق بين وقت المغرب ووقت الغروب؟

السؤال: هل يوجد فرق بين وقت الغروب ووقت المغرب؟ وهل يعني الوقتان دخول الليل؟

● المغرب في اللغة هو زمان غروب الشمس أو مكان غروبها، لكنّ بعض الفقهاء ميّزوا في بعض تعابيرهم بينهما تبعاً للخلاف الفقهي في الموضوع، فاعتبروا وقت الغروب هو وقت سقوط قرص الشمس، أمّا وقت المغرب فهو وقت بداية صلاة المغرب الذي هو ذهاب الحمرة المشرقيّة، إمّا من جهة الشرق أو من كلّ النصف الشرقي من السماء وصولاً حتى منتصفها أعلى رأس

الإنسان، على الكلام بينهم في الحمرة المشرقيّة، فمن يقول بأنّ الحمرة المشرقية هي معيار صلاة المغرب فهو يرى نهاية وقت صلاة العصر الغروب فيما بداية وقت صلاة المغرب هو وقت المغرب الذي يكون بزوال الحمرة المشرقيّة. وهذا التفكيك في التعابير موجود في بعض كلمات الفقهاء.

أمّا الفقهاء الذين لا يرون صحّةً لمسألة الحمرة المشرقيّة، فلا فرق عندهم بين وقت الغروب ووقت المغرب، بل هما واحد شرعاً ولغةً، وبه ينتهي وقت صلاة العصر ويبدأ وقت صلاة المغرب.

القسم الرابع

فكرٌ وثقافة

٦٥٢ . هل الحسين شعار المرحلة؟ وماذا عن هدر الأموال في عاشوراء؟!

السؤال: نحن في العراق، كنّا في العهد المقبور نقيم الشعائر حسب الإمكان، ونتعرّض لما نتعرّض له من اعتقالٍ وترهيب؛ لكي نُعلي رمز الحسين عليه السلام إمام المظلوميّة، ففي ذلك الزمان كان الحسين رمز الثورة على الطاغية، ولا أحد يستطيع المزايدة على شيعة العراق في ذلك، وبعد الانعتاق من الطاغية تعيش الشيعة جوّاً من الحرّية لم نألفه سابقاً. سؤالي: هل من المنطقي أن نستمرّ باعتبار الحسين عليه السلام رمز المرحلة أم أنّ نتوجّه إلى رمزٍ آخر كالإمام أمير المؤمنين عليه السلام في فترة حكمه الميمون أم الصادق عليه السلام في فترة التدريس والانفتاح، ونبدأ بإرساء العدل الاجتماعي والوعي الديني والإنساني؟ وسؤالي هذا نابعٌ من الجهود والإمكانيّات الهائلة التي تُنفق في محرّم وصفر، والتي يراها بعضهم أنّها نوعٌ من الإهدار وفي غير المحلّ المناسب.

● ممّا لا شكّ فيه أنّ المراحل في حياة الفرد والجماعة تتغيّر باستمرار، وأنّ على الإنسان في كلّ مرحلة أن يتخذ نهجاً أو أسلوباً أو أداء يتناسب مع متطلّبات تلك المرحلة، فالشيعة ـ على سبيل المثال ـ لطالما عاشوا نهج المعارضة، فإذا صاروا في السلطة وتكرّس هذا الواقع لم يعد من المنطقي لمن هو في السلطة أن يعيش نهج المعارضة وعقليّتها حصراً، بل صارت أمامه استحقاقات جديدة

تتطلّب أداء مختلفاً بعض الشيء. ولا يعني ذلك التباين في المواقف أو الأداء، وإنّما يعني شيئاً من الاختلاف وشيئاً من إعادة رسم الأولويّات، وهذا أمر طبيعي جداً.

وإنّني أشارككم في أنّ الشيعة أو أيّ مذهب آخر إذا انتقل من مرحلة المعارضة إلى مرحلة السلطة فلا يصحّ أن يبقى مسكوناً بعقليّة المعارضة حصراً، بل عليه أن يضيف وينوّع كي يضمن استمرار مشروعه، فليست معارضة الظلم هي المشروع الوحيد في الحياة، وليس الدفاع عن المظلومين هو الهدف الوحيد في الحياة، بل أيضاً بناء الجماعة الصالحة التي خرجت من ركام الظلم وحطامه، وتمتين علاقاتها الداخلية، وتنمية حياتها الاقتصادية والثقافية والفكرية والاجتماعيّة والعلمية والإدارية والبشرية والروحية وغير ذلك.. هذه أيضاً أهداف جديدة دخلنا في استحقاقاتها بعد أن صارت الجماعة تملك سلطةً فيما كانت من قَبْلُ تدفع عن نفسها ظلم السلطات فقط.

ولا يعني هذا أنّ الظلم قد توقّف، بل يعني أنّه قد استجدّ ـ إلى جانب الظلم الذي يمارس على الجماعة على المستوى الإقليمي ـ استحقاقٌ آخر، وهو إدارة الجماعة والبلاد والأوطان، ولا تدار أوطانٌ بخطاب المعارضة فقط. من هنا، فأيّ جماعة كانت في موقع المعارضة والقمع والمظلومية، وخرجت لتملك غير مفصل من مفاصل الواقع، مطالبةٌ بأداء جديد، وأن لا تجلس تبكي فقط على حالها.

وهذا ما نجده في سيرة الأنبياء والأئمّة، حيث تحرّك كلّ واحدٍ منهم وفقاً للاستحقاق الذي كان يعيشه، ففيما كان همّ موسى عليه السلام رفع الظلم والبغي والجور الفرعوني عن بني إسرائيل، كان همّ شعيب رفع الفساد

الاقتصادي (البخس في المكيال والميزان)، وإصلاح أخلاقيّات التعامل المالي، وكان هدف لوط نشر القيم الأخلاقيّة لمواجهة الانحراف السلوكي الغريزي في المجتمع، وفيما كان الأداء الحسيني في آخر عمره عليه السلام ثورةً ورفضاً وشهادة، كان العمل الحسني مختلفاً من هذه الزاوية في آخر عمره عليه السلام، وكان الإمام الصادق عليه السلام يعمل ـ بحكم المرحلة ـ على نشر العلم والمعرفة. وقد ورد في الرواية الصحيحة أنّ الإمام الباقر والصادق هما من علّم الشيعة أحكام الشريعة، بعد أن كان السائد في الشيعة الجهل بهذه الأحكام.. فلكلّ واحدٍ منهم مرحلته وشعاره، مع وجود قواسم مشتركة بينهم جميعاً أيضاً مثل الدعوة إلى التوحيد..

فهذا المنطق هو منطقٌ طبيعي. وإذا لم نسر معه فستكون النهاية هي السقوط المدوّي؛ لأنّ الواقع لا يرحم ولا يجامل وليس في قلبه شفقة، بل هو يحثّك دوماً على العمل والانسجام مع متطلّباته.

لكنّ هذا لا يعني أنّ شعيرةً مثل شعيرة عاشوراء يفترض أن تتوقّف؛ لأنّ الظلم في هذا العالم لا يتوقّف، وكثير من أتباع مذهب أهل البيت ما زالوا يعيشون حياة المعارضة والظلم والقمع في غير بلد مسلم، ولم تأت عاشوراء لكي نعيشها إذا كنّا معارضةً فقط أو مقموعين من نظامٍ استبدادي محلّي، بل أتت لتعلّمنا ثقافة رفض الظلم أينما كان وحلّ، وأتت لتقول للناس: إنّ حكّامكم الجدد ـ ولو رفعوا شعار الإسلام ـ لكنّه لا يجوز لهم الظلم والبغي والجور، فلا تغفلوا عن الظلم أبداً، وأبقوا عيونكم مفتوحةً لأيّ انحراف في الأمّة، وابدوا كامل جهوزيّتكم للتضحية بمختلف أشكالها حيث يتطلّب الأمر، وبالطريقة المتناسبة، فقد تكون التضحية شهادةً في سبيل الله، وقد تكون غير ذلك.

فالمبادئ التي نستلهمها من رمزيّة مثل حركة عاشوراء في الثقافة الإسلاميّة هي مبادى عامّة، كما سبق لي أن شرحت بعضها باختصار من قَبْل وعددت منها عشرة مبادئ، وكلّما نجح العلماء والمصلحون في تجريد الرمزيّات لتحويلها إلى مبادئ عمليّة ـ إلى جانب الحدث التاريخي ـ فسيكون بمقدورهم توظيف هذه الأحداث التاريخيّة في صناعة مستقبلٍ أفضل.

من هنا، لست أوافقكم على أنّ تغيّر الحال في بلدٍ كالعراق يستدعي وقف هذه الشعيرة، لاسيما والظلم العالمي لم يتوقّف قط، فالظلم ليس في العراق فقط، وأنا ـ بوصفي إنساناً وبصفتي مسلماً ـ معنيٌّ بدرجةٍ ما بما يحدث على الإنسان الآخر من ظلم في بلاد المسلمين أو غيرهم، لأكون بذلك إنساناً حقيقيّاً، وأكون بذلك مسلماً حقيقيّاً يعيش ما يعيشه المسلمون في وجدانه ويهتمّ لأمرهم بطريقةٍ حكيمة لا تفسد عليه أمره وأمرهم معاً! هذا كلّه إلى جانب البعد الديني في شعيرة عاشوراء والمرتبط بمبدأ المودّة لأهل البيت وتعميق العلاقة معهم روحيّاً وعاطفيّاً.

لكن لعلّكم لا تقصدون هذا ـ أي إلغاء الشعائر ـ وإنّما تقصدون حجم الاستهلاك الهائل فيها، وهذا موضوعٌ آخر، يجب أن ندرسه من زوايا متعدّدة اقتصاديّة واجتماعيّة ودينية وسياسية محليّة وإقليمية؛ لأنّ ما يحدث في كربلاء أيام محرّم وصفر لم يعد يقتصر على وضع مذهبي داخلي، بل صارت له رسائله الإقليميّة والسياسية الواسعة، فقبل الحكم في هذا الأمر، علينا دراسة هذه العناصر مجتمعةً، وهو ما لا يفسح به المجال.

لكن دعني أؤكّد على مفهوم (الهدر والإسراف)، حيث يدّعي بعض الناس أنّه لا إسراف في قضايا الشعائر، بل لا إسراف عندهم فيما يسمّونه شعائر

ويلحقونه بها إلحاقاً، ولو طيلة العام وليس في محرّم فقط، هذا موضوع مهم جدّاً، عنيتُ الإسراف والهدر في الوقت والمال والطاقات، وكذلك التبذير بسائر التكاليف بهدرها وعدم إعطائها حقّها في نظام الأولويّات، وهذا يستدعي ليس إلغاء الشعائر كما يتوهّم بعضهم، وإنّما العمل على تنظيمها بشكلٍ دقيق زمنيّاً وأدائيّاً بما يحفظ تمام القيم الأخلاقية والدينية.

فلو فرضنا مثلاً أنّ شعيرة الحجّ ستفضي ـ بطريقةٍ ما في أسلوب أدائها ـ إلى فقر المسلمين وضعفهم وتخلّفهم، فهل يعقل أنّ الشريعة فرضت هذه الشعيرة لكي يتراجع حالنا؟ كيف وقد رخّص القرآن للناس بالتجارة في موسم الحجّ ولم يعطّلها عليهم كما هو معروف، وهنا أنا لا أتكلّم عن أصل الفريضة أو الشعيرة، بل أتكلّم عن طريقتنا في أدائها، بحيث تجدنا نُلغي ـ أثناء تأديتنا لها ـ فرائض أخر كانت لازمةً علينا أيضاً، من نوع بناء الأوطان وتقوية اقتصاد المسلمين، ورفع مستوى الوعي والثقافة في حياتهم وغير ذلك، وكأنّها أمور لا تعني المسلم قطّ في هذه الحياة.. أو كأنّها ملفّات انتهينا منها ويحتاج العالم لسنوات كي يلحق بنا فيها!!

نحن اليوم ـ أخي الكريم ـ في حال طوارئ ولسنا في حال رخاء، وهذا يجب أن نعرفه جيداً.. هل تطوّرنا العلمي اليوم ونجاح شبابنا في تطوير العلوم الإنسانيّة والطبيعية لما فيه مصلحة أوطان المسلمين ولو بالاستفادة من الشعوب الأخرى، أمرٌ مستحب ومن الكماليّات أم واجب ومن الضروريّات؟ هل اكتفاؤنا الذاتي اليوم على المستوى الصناعي والتكنولوجي مستحبّ وكمالي أم واجب وضروري؟ هل إصلاح بل وتطوير أوضاعنا الإدارية ومحاربة الفساد المالي والإداري اليوم واجب أم مستحبّ؟ هل تطوّر بلاد المسلمين في الإنتاج

على مختلف الصعد مستحبّ اليوم أم واجب وضروري؟ هل حثّ شبابنا على طلب العلم في أصقاع الأرض وبأعلى الشهادات وأرقاها لازمٌ للأمّة أم خطر؛ لأنّ بعض الأشخاص ارتدّوا مثلاً، وكأنّهم لن يرتدّوا لو بقوا في بلاد المسلمين؟! وهل كلّ تلك الحضارة التي بناها المسلمون عبر التاريخ كانت أمراً مستحبّاً وليس بواجب؟! ألم نلاحظ في القرآن والسنّة تكرّر الدعوة للأخذ بالأحسن وطلب الزيادة في العلم وغيره؟! فلماذا صارت هذه الأشياء مستحبات وكماليات لا يعيش المتديّن اعتبارها من فروض الكفايات، عنيت فرض تطوير المسلمين وتقدّمهم على مختلف الصعد بما يرفع حالهم ليكونوا في مصافّ بل أرفع من الأمم الأخرى..؟ وألسنا بحاجة إلى العقل الديني الذي يحمل هذا النمط من الفهم؟ ألم يذمّ الرسول في الرواية المنقولة عنه ذلك الشابَّ الذي ترك أهله وعياله للتعبّد لله تعالى وهم محتاجون للنفقة؟ أليس المسلمون عيال بعضهم، يلزمهم أن يحقّقوا وضعاً اقتصاديّاً يرفع الفقر بينهم؟!

إنّ طريقة الأداء هي التي يجب أن نفكّر بها، وهي تخضع أيضاً لنظام الأولويّات والقراءة المجموعيّة للدين، فلا يصحّ لك عندما تمارس فريضة الصلاة أن تقوم بها بأيّ طريقة كانت، ولو بأن تصلّي على أرضٍ مغصوبة، فالله لا يمكن أن يُطاع من حيث يُعصى، ولا يمكنك وأنت تريد أن تؤدّي فريضة الصوم أن تؤدّيه بأيّ طريقة كانت، ولو لزم من ذلك الضرر البدني عليك، فالشريعة هنا تمنعك من هذا الاندفاع العاطفي لهذه الفريضة بحيث تؤذي نفسك بدنيّاً ومادّياً.. ولا يجوز لك أن تتفاعل روحياً وعاطفيّاً مع الصلاة وبجانبك طفلٌ صغير تهمّ أفعى سامّة بالقضاء عليه.. هذه ليست روحانيّة العبادات، بل هذا ضربٌ من مخالفة الدين..

الأمر بعينه يجري في سائر الفرائض والشعائر، لكن ليس على المستوى الفردي فحسب، بل على المستوى المجتمعي أيضاً، فمثلاً ـ وهذا مجرّد فرض غير واقعي ـ هل يجوز أن يظلّ الشيعة طيلة أيّام السنة يعطّلون أعمالهم ويذهبون فقط للزيارة كما يحصل مثلاً في أيام عاشوراء، فهل يجوز تطويل هذه المدّة لكلّ أيام السنة وليس فقط ليوم العاشر من المحرّم بحيث يتكرّر العاشر بزخمه وقوّته واستنفاره لثلاثمائة وخمسة وستين يوماً في السنة؟ بالتأكيد لا يرضى الفقهاء أنفسهم بذلك؛ لأنّ هذا يعطّل حياة الناس ويوجب تخلّفهم وتضرّرهم..

هذا كلّه يدلّني على أنّه لابدّ من توجيهٍ ديني ودنيوي (علماء الدين والسلطات الحاكمة) في كيفية استثمار هذه الشعائر بأفضل طريقة وبأقلّ خسائر من الجهات الأخرى، بما يحقّق ـ من حيث المجموع الروحي والمادي ـ مكسباً إضافيّاً للفرد والأمّة، ويوازن كافّة التكاليف والفرائض والمستحبّات الأخرى.

ونتيجة القول: إنّ التعامل مع الشعائر يجب أن يكون ـ كما مع سائر الفرائض الدينية ـ وفقاً لمنطق أنّ الشعائر لا تحلّل الحرام، ولا يصحّ أن نقول فيها: إنّ المشاركة في الشعائر حسنة لا تضرّ معها سيئة! أو نقول: إنّ الشعائر فعلٌ حسن يُسقط سائر الأفعال الحسنة عن كاهلي! ولا يصحّ فيها أن نقول: ليس هناك في الدين والدنيا غير هذه الشعائر! فكلّ هذا منطق غير صحيح لا شرعاً ولا غيره، بل الشعائر جزءٌ من المنظومة الدينية المتكاملة التي تؤخذ معاً، وتنظّم بالطريقة التي تحقّق أفضل المكاسب وأقلّ الخسائر، آخذين بعين الاعتبار الجوانب الروحيّة والمادّية، وليس فقط المادّية منها، وآخذين بعين الاعتبار أيضاً التمييز بين كون الشعائر سبباً في تخلّفنا وتراجع حالنا، وبين كون طريقة أدائنا لها هي الموجبة لذلك، وفي الحالة الثانية علينا الاشتغال على تطوير أدائنا باستمرار بما

يحقّق قيامة هذه الشعائر من جهة، ويضمن تحقيق مستوى أعلى من المكاسب منها للفرد والأمّة من جهة ثانية.

هذا هو المنطق الذي أعتقد أنّ به يمكن إقامة أفضل أنموذج للشعائر، فكما كانت لحوم أضاحي الحجّ تذهب هدراً، وبدأ التفكير باستغلالها، وتحقّق تقدّم كبير للغاية في هذا المجال والحمد لله، واستطعنا ترشيد أدائنا الحجّي، كذلك الحال في أيّ شعيرة أخرى، حيث يجب أن نفكّر دوماً في الآثار السلبيّة التي قد تنجم أحياناً عن قضيّة تفصيلية هنا وأخرى هناك، لكي نقوم بتفاديها وبترشيد الأداء الشعائري العام، دون أن يطغى أداء شرعي كالشعائر على وظائف أخرى نحن مكلّفون بها أيضاً، فليس الدين ـ كما يريده بعضهم اليوم ـ شعائر وشعائر فقط، بل هو مسؤوليات أخرى جمّة في الحياة أيضاً إلى جانب هذه الشعائر، وعندما نقيمه بهذه الطريقة، ستبدو الشعائر أكثر جمالاً وهيبةً؛ لأنّنا نضعها في سياق مركّب متكامل ومنسجم.

وأخيراً: إذا كان الكثيرون اليوم يتحدّثون عن تشويه بعض ما يسمّى بالمنظمات الدينية الجهادية لصورة الإسلام (علماً أنّ لهذه المنظمات تبريراتها الفقهيّة أيضاً) فإنّ هذا الهمّ يجب أن يكون معنا أيضاً في غير باب الجهاد، فربما نفعل أشياء لا ندرك ـ كما لم تدرك هذه المنظمات الدينية الجهادية ـ أنّها تشوّه صورة الإسلام، وتعطّل تقدّم المسلمين على مختلف الصعد.

إنّ تقديم تجربة دينية اليوم تهتمّ بأمر الشعائر أيّما اهتمام لكنّها تعجز عن تقديم حال المسلمين وتطويرهم على مختلف الصعد، بحيث يبقى الفقر والجوع والتخلّف والصراع والأميّة والفوضى والعبثيّة والعيش على إنتاج الآخرين وغير ذلك، مهيمناً عليهم.. إنّ تقديم مثل هذه التجربة قد يشوّه القضيّة الحسينية

نفسها؛ إذ يقدّمها للناس على أنّها مشروعٌ أفضى بجماعته للتخلّف والزوال والجهل والرجعيّة والعدميّة، وفي هذا عبرةٌ لمتفكّر، وفُسحةُ نظرٍ لمتأمِّل.

٦٥٣ . أسبوع البراءة، والموقف من التقيّة المداراتية

✍ السؤال: ما رأي جناب الشيخ في قضيّة أسبوع البراءة المعلن عنه في التاسع من ربيع الأوّل كلّ عام، من قبل جماعات لا تتبنّى فكرة التقيّة المداراتيّة، بحيث يلزمون أنفسهم اللعن لرموز السنّة في الملأ العام وعلى شبكات التواصل الاجتماعي، فضلاً عن اتّهام عائشة بالفاحشة، حتّى ألّف أحدهم فيها (الفاحشة الوجه الآخر لعائشة)؟ ومن الجدير أن توضحوا لنا موقع التقية المداراتيّة في المنظومة التكتيكية الإسلاميّة في التّعامل مع المخالفين؟ وهل من الصحيح أنّ المشهور من الفقهاء يرون التقيّة المدراتيّة بحكم الوجوب بحيث يزول حكم الوجوب في عصر صاحب العصر عجل الله فرجه كما في اعتقادات الشيخ الصدوق؟

● في عقيدتي الشخصية التي أدين الله بها أنّ كلّ عمل لم يرد فيه بعنوانه نصّ خاصّ ثابت شرعاً أو دليل معتبر علميّاً في قواعد الاجتهاد الشرعي الرصينة، لا يصحّ القيام به، بل يحرم، إذا كان يوجب تفرقة المسلمين ونشر البغضاء والكراهية بينهم، لاسيما في مثل عصرنا الذي بات يعدّ من عصور الفتن المذهبية التي مرّت على المسلمين.

وأمّا إذا ثبت بالنصّ الصحيح العلمي ـ لا بالاستحسانات والمنامات والحكايات والمرويّات الضعيفة المتهالكة ـ أنّ أمراً ما مستحبّ، وكان يوجب في زمنٍ ما تفرقة المسلمين، فسوف ينقلب الاستحباب إلى حرمةٍ قطعاً؛ لتقدّم ملاك

التحريم على ملاك الاستحباب، ولا ينفع في ذلك تحويل بعضنا المستحبات إلى أصول المذهب عبر كلام شاعري في الغالب.

وإذا ثبت أنّه واجب شرعاً، وأوجب تفرقة المسلمين في مرحلة زمنيّة معيّنة، ففي هذه الحال يُنظر فيما هو الأهم ملاكاً ومصلحةً، فقد يقدَّم الواجب وقد يؤخّر فيقدّم عليه مفسدة التفرقة، كلُّ ذلك حسب اجتهاد المجتهد وقراءته لنظام الملاكات والأهميّات في عالم المصالح والمفاسد.

وأمّا أسبوع البراءة، فلا هو ولا أسبوع الوحدة بالأمور المنصوصة شرعاً، فإذا كان في واحدٍ منهما المصلحة كان أمراً حسناً في نفسه، وما أراه بنظري القاصر أنّ مثل هذه المشاريع (أسبوع البراءة) تحمل أشدّ المفاسد اليوم على المسلمين. ومع احترامي الكامل لكلّ من يؤمن بمثل هذه المشاريع لكنّني أختلف معهم أشدّ الاختلاف، وأرى أنّ المسلمين اليوم ـ والشيعة بالخصوص ـ بحاجة للوحدة مع سائر المذاهب، وأنّ مشاريع السباب والشتم والتوهين لمقدّسات الآخرين على شاشات التلفزة وفي مواقع الشبكة العنكبوتية وغير ذلك، تعدّ أكبر معيق لنشر فكر مذهب أهل البيت عليهم السلام، وأدعو إخواننا الذين يرون الصلاح فيما يفعلون أن يعيدوا النظر فيما يرونه ويدرسوا الأمور بعيداً عن الانفعال الطائفي وحسّ الانتقام والتشفّي، وأن لا يعمّموا أزمةً طائفية في بلد، على الشيعة والسنّة في جميع البلدان في العالم.

أمّا التقية المداراتيّة، فقد تكلّمت عنها سابقاً بشيءٍ من التفصيل والتوضيح، وخلاصة ذلك أنّها ليست سوى حُسن إدارة الأمور للتأثير على الآخرين، وممارسة علاقة حسنة غير متوتّرة معهم، فكما أنّك إذا أردت أن تهدي شخصاً للمسجد والصلاة والدين تتعامل معه بتدريجية وبأسلوبٍ يجذبه، دون أن تمارس

الكذب والدجل والنفاق والتزوير، ودون أن تقول له منذ اليوم الأوّل بأنّ هناك ألف محرّم في الشرع كي لا يفرّ بعد الصلاة مباشرةً! فإنّ التقية المداراتية هي مبدأ عظيم في الأخلاقيات السلوكيّة، ليس مع المذاهب الأخرى فحسب، بل مع جميع الناس على اختلافهم، وهي التي تحوّل الإنسان المتديّن إلى إنسان غير وحشي وعدواني وصلف وجاف ويابسٍ في أخلاقه واختلافه مع الآخرين، بل هو قادر على التواصل والتعاطي بإيجابيّة قدر الإمكان وإيصال رسالته بشيء من الذكاء والفطنة والهدوء والتدريج والمراحليّة آخذاً بعين الاعتبار الظروف الزمكانيّة المحيطة، دون أن يخرج عن عنوان (لا يخاف في الله لومة لائم).

فليس هذا النوع من التقيّة ـ في قناعتي المتواضعة ـ شيئاً يتعلّق بعصر الظهور أو الغيبة، ولا شيئاً يتعلّق بأهل السنّة فقط، بل هو نمط عيش يحوّل المؤمن إلى إنسانٍ مرنٍ في التعامل مع عناصر الاختلاف مع الآخر ـ أيّ آخر كان ـ هذا هو فهمي لنظريّة التقية المداراتية وقراءتي لها، وهي التي تميّز متديّناً مرناً سلساً تواصليّاً عن متديّن صلف جاف صدامي، يجعل نفسه من الأجلاف القساة النابين في لغتهم وطرائق تعابيرهم، كما نرى عند بعض المتشدّدين اليوم من بعض المذاهب الإسلاميّة المختلفة هنا وهناك.

ولهذا ورد في بعض النصوص أنّ رسول الله قال: «أمرني ربّي بمداراة الناس، كما أمرني بأداء الفرائض»، ولهذا تحدّث العلماء عن التدرّج في بيان القرآن للأحكام؛ لأنّ هذا التدرّج نوعٌ من المداراة والتقيّة بهذا المعنى الواسع، وهي تقيّة قد تتوقف ـ حتى بهذا المعنى ـ في بعض الحالات تماماً كأيّ موقف شرعي أو أخلاقي يتصل بالقضايا العمليّة.

فالقضية ليست مذهبيّة كما فهمها بعضنا، وإن كان الأئمّة أبرزوها في الفضاء

المذهبي لكونه كان محلّ ابتلاء شديد في تلك الفترة، ولأنّ بعض الشيعة كانوا لا يمارسون هذا النوع من التقيّة بما يجلب عليهم المفاسد، فيقولون ما لا يتحمّله الآخرون فيلحقون الضرر بالحقيقة.

والقضية ليست نفاقاً أو كذباً أو قولاً لغير الحقّ، فإنّ هذا لا يجوز إلا في تقيّة الخوف في بعض أحيانها، فينبغي التمييز بين الحالتين، وبالتمييز بينهما نُخرج الفضاء الشيعي من الالتباس في قضيّةٍ هي بنظري من أعقد القضايا الشائكة في العلاقة بين الشيعة والسنّة، وهي قضيّة التقيّة. والعلم عند الله، وللكلام تتمّة.

٦٥٤ ـ ضعف الفكر الديني في نظرية الاحتمال وجهله بالمنجز الغربي!

السؤال: أحد أصدقائي يقول بأنّه اطّلع على مناهج الحوزة، وما يخصّ نظريّة الاحتمال، فوجد أنّ الحوزة ليس لديها اطّلاع على آخر التطوّرات التي أجراها علماء الغرب على هذه النظريّة، وذلك يؤثر على دليل التواتر عندكم، ودليل وجود الصانع الذي صاغه الصدر، فضلاً عن كونها نظريّة معرفيّة كاملة؟

● هذا الكلام فيه جوانب من الصحّة، وجوانب من الخطأ:

أ ـ أمّا صحّته، ففي أنّ الحوزة بالفعل غير مطلّعة بالشكل الكافي على آخر تطوّرات نظريّة الاحتمال في الغرب، فهذا صحيح، بل حتى السيد محمد باقر الصدر لم يكن مطّلعاً على تمام الأعمال التي قدّمها الغرب وغيره في هذا الموضوع، وهذا يظهر بوضوح من مراجعة كتابه ومصادره في هذا الكتاب.

ومن جوانب الصحّة في الكلام أعلاه أنّ عدم الاطلاع (يمكنه) أن يؤثر على النظريّات التي يقدّمها العلماء المسلمون؛ لاحتمال أنّ عند الغرب معطيات تغيّر

أو تبدّل في القضيّة وفقاً لتصوّر المسلمين لها.

ب ـ أمّا ما يبدو لي أنّه جوانب للخطأ في هذا السؤال، فهو النتائج التي بنى عليها أو يمكن أن يكون قد بنى عليها، وأوضح ذلك كما يلي:

أولاً: لماذا إذا لم يطّلع السيد الصدر على منجزات الغرب فهو لم يقدّم نظريّة معرفيّة كاملة، أمّا إذا كان الغرب وفلاسفة نظرية الاحتمال عنده لم يطّلعوا على نظريّة السيد الصدر فلا نقول عنهم بأنّهم لم يقدّموا نظريّة معرفية كاملة؟! وهل كل مفكّر اطّلع على جميع نظريّات عصره ثم أتى بنظريّته؟ هل هذا صحيح حقّاً؟ هل لو قرأنا أعمال المفكّرين الغربيّين نجد كلّ مفكّر فيهم أو صاحب نظريّة قد اطّلع على جميع الأعمال الفكريّة في عصره؟! وهل كلّ فلاسفة الغرب المتأخّرين مثل كارل بوبر وغيره اطّلعوا على فلسفة الملاصدرا بوصفها واحدة من أهم المدارس الفلسفيّة في العالم؟! فلماذا الباء تجرّ في مكان ولا تجرّ في آخر؟

هل الانبهار الذاتي بالآخر أو فقدان الثقة بالذات هو الذي يعطي هذا أم معطيات علميّة دقيقة في هذا المجال؟ لقد اطّلع الصدر على بعض أهمّ المدارس في عصره، وهذا يبرّر له طرح مشروعه حتى لو لم يكن مشروعه هو الأكمل.

ثانياً: لنفرض أنّه لم يطّلع، لكن هل هذا يعني أنّه صار بالتأكيد ما قدّمه مثل السيد الصدر خطأً؟ ما هو الموجب لذلك منطقيّاً؟ هل يمكنني أن أقول عن الفيلسوف الغربي بأنّ نظرياته باطلة أو خاطئة؛ لأنّه لم يطّلع على فلسفة الملا صدرا؟! كلا، بل غاية ما أقول بأنّ من كمال البحث ومزيد نضجه أن يبني الإنسان فكره بعد الاطّلاع على منجزات الآخرين، لكنّ هذا لا يعني أنّه لو لم يطّلع فنتائجه خاطئه. أتمنّى أن نفصل ونميّز بين الأمور.

نعم، إذا اطّلعنا نحن على المنجز الغربي في نظريّة الاحتمال ورأينا معطيات

محدّدة أقنعتنا بخطأ ما توصّل إليه السيد الصدر فهذا جيد، ومن حقّنا هنا أن نقول بأنّ الصدر أخطأ أو بنى نظريّاته على معطيات ثبت بطلانها أو نحو ذلك.. أمّا الحكم من الخارج ومن بعيد على مدرسة فكريّة بأنّها باطلة أو مخطئة أو لا تملك نظريّة كاملة في المعرفة بسبب عدم اطّلاعها على إحدى الفلسفات العالميّة، فهذا غير دقيق.

ثالثاً: إنّ تطوّر نظريّة من النظريات لا يعني بطلان النظريّات التي سبقتها بالضرورة؛ لأنّ تطوّر علم من العلوم له أشكال متعدّدة، فتارةً يحافظ على النتائج لكنّه يغيّر في آليات الوصول إليها ويتطوّر في ذلك، وأخرى يحافظ على النتائج لكنّه يضيف إليها نتائج جديدة، وثالثة يُبطل النتائج السابقة ويبتكر مكانها نتائج حديثة، وغير ذلك من الحالات التي تطرأ على التطوّر المعرفي لعلمٍ من العلوم، فالسيّد الصدر نفسه رغم أنّه طوّر في نظريّة الاحتمال مقارنةً بمعطيات التراث الإسلامي، لكنّه لم يُبطل أكثر النتائج التي وصل إليها قدماء المسلمين في نظريّة التواتر؛ لأنّ إبطال الجذور شيء وإبطال النتائج شيء آخر على حدّ تعبير الدكتور أديب صعب في حديثه عن الجذور والنتائج، فقد تُبطِل جذورَ فكرةٍ ما لكنّك تستعيض لها بجذور جديدة، والنتيجة هي نفسها، وقد تبقي على الجذور وتضيف إليها معطيات، فتختلف النتيجة تلقائيّاً.

ففي عالم المعرفة ليس هناك لونٌ لواحد ونمطٌ واحد للتغيّرات المعرفيّة في سيرورة العلوم وصيرورتها، ونحن لأننا نتعامل أحياناً بشكل عاطفي أو شعاري أو حماسي مع أمرٍ ما، نتصوّر أنّه إذا تطوّر علمٌ من العلوم فهذا يعني أنّ كلّ النتائج السابقة للنسخة السابقة لنفس هذا العلم ستغدو باطلة! وهذا غير دقيق، فالقضية مفتوحة على صور وحالات كثيرة.

رابعاً: يجب أن نعرف بأنّ هناك تياراً غير بسيط في الغرب وعند الفلاسفة والمفكّرين المسلمين أيضاً يشكّك أصلاً في قيمة المعرفة القائمة على الاستقراء وعلى نظريّة الاحتمال، ومن هنا فأدلّة التواتر وثبوت الصانع لا تقف عند حدود ما قدّمه السيد الصدر لمن راجع كتب الفلاسفة والمفكّرين الدينيين في الغرب والشرق قديماً وحديثاً.

ولهذا فإنّني أدعو نفسي دوماً وكلّ المشتغلين بالمجال المعرفي للابتعاد عن اللغة الدوغمائية والطوباوية والشعارية في التعامل مع المعرفة:

ففيما نجد بعض أنصار الفلسفة الإسلاميّة ـ مثل بعض أنصار فلسفة الملاصدرا وبعض أنصار فكر السيد محمد باقر الصدر نفسه ـ يتكلّمون بلغة تبجيليّة مذهلة عن منجزاتهم، وكأنّ العالم أغلق أبوابه وحطّ رحاله على أعتاب صدر الدين الشيرازي أو محمّد باقر الصدر، وبعض هؤلاء ليس لديه اطّلاعٌ كافٍ أصلاً على فلسفة الملا صدرا أو فلسفة الصدر، ولم يقم بأيّ مقارنة بينهما وبين من سبقهما ليكتشف مدى الإضافة النوعيّة التي حقّقاها، وإنّما يسير خلف ما أسمّيه: الدعاية الإعلاميّة المتحمّسة..

نجد أيضاً بعض المنبهرين بالفكر الغربي يتعامل بالطريقة نفسها، وربما تجد أنّ بعضهم عندما يحكمون بحكمهم الوارد في السؤال أعلاه لم يقرأ كتاب (الأسس المنطقيّة للاستقراء) أساساً!

ولا نستغرب من هذا، فهذه ظواهر لمسناها من كثيرين، وسببها في تقديري أنّ شخصيّتنا ما تزال غير متوازنة علميّاً، فنعيش الدعاية الإعلاميّة أكثر ممّا نعيش القراءة المعرفيّة المتحرّرة من الضغط النفسي السلبي أو الإيجابي، ولحالة الهزيمة الحضارية ـ كما أزمة الخوف على الهويّة ـ أدوار كبيرة في بناء وترسيخ هذه

الشخصيّة غير السويّة فينا.

وأخيراً، أشير إلى أنّني، رغم ميولي الشديدة لنظريّة الاحتمال التي أبداها السيد الصدر، لكنّني حريص دوماً على تقديم قراءات تقويميّة ونقديّة لها، ولهذا قمنا في مجلة (نصوص معاصرة) بالتفتيش عن الدراسات النقديّة التي كتبت حول هذه النظريّة وترجمناها ونشرنا قسماً منها، وهناك قسمٌ آخر سيُنشر تباعاً إن شاء الله؛ لأنّ تطوّر المعرفة لا يمكن أن يكون عادةً في ظلّ ثقافة التقديس وثقافة (منتهى الكلام) و (نهاية الأفكار) و (خاتمة الفلسفات) وغير ذلك من التعابير، فمن لديه قراءة نقديّة لنظرية الصدر فليقدّمها، وليس في ذلك عيب، أمّا أن نُطلق الكلام في الهواء الطلق لمجرّد عنوان عام اسمه وجود دراسات غربيّة أو غير غربيّة فهذه طريقة غير علميّة.

وينبغي أن نتحرّر من هذه الطرق التي نعيش الابتلاء بها جميعاً من مجمل الأطراف الفكريّة في الساحة اليوم. ولعلّ صديقكم ليس من هذا النوع، بل قام بمقارنة جديّة وتوصّل إلى نتائج، ونتمنّى أن نستفيد من قراءته في هذا المجال إن شاء الله.

إنّني دائماً أركّز على أزمتنا المنهجيّة والشخصيّة؛ لأنّ واحدة من أكبر مشاكلنا هي فوضى تلقّي الأفكار، وفوضى الإيمان بها، وفوضى التفكير فيها، وفوضى نقدها، وإذا حسّنّا أداءنا في التعامل مع الأفكار، وتحرّرنا من الضغوطات النفسيّة القائمة، وأخذنا بمجتمعاتنا نحو ردود أفعال أكثر توازناً، فربما نفتح على أفق جديد بعون الله سبحانه.

وألفت ـ نهايةً ـ النظرَ إلى أنّ تطوّر علوم الاحتمال في الغرب لا يعني بالضرورة تطوّر النظريّة المعرفيّة المبنيّة على الاحتمال، فهذا منتمٍ لعلم

الرياضيّات، وذاك لفلسفة المعرفة فليلاحظ جيداً.

٦٥٥ . هل الاختلاف في التقليد ظاهرة صحيّة؟

السؤال: عندما يطرح أحد العلماء مرجعيّته كيف يمكن معرفة أعلميّته؟ حيث نسمع ونقرأ أنّ من شروط التقليد الأعلميّة، هل أهل الخبرة هم المرجع ونحن نرى الاختلافات بينهم في أعلميّة المراجع الحاليّين! أم من خلال نتاج المرجع العلمي، مع أنّني لست أهلاً لتتبّع نتاجه العلمي، فما الحلّ؟ وهل يكفي حصول اليقين بأعلميّته؟ وهل الاختلاف في التقليد ظاهرة صحيّة؟ وكيف نوفّق بين هذا الاختلاف ونظريّة ولاية الفقيه وكذا نظريّة شورى الفقهاء؟

● سبق أن أجبنا عدّة مرات عن هذا الموضوع، وأنّ معرفة الأعلميّة ـ المشترطة في مرجع التقليد على القول بلزوم تقليد الأعلم ـ تكون من خلال الاختبار الشخصي أو من خلال الرجوع إلى قول أهل الخبرة في هذا المجال، فإذا اختلفوا ولم تترجّح البيّنات بينهم، يُقلَّد كلّ من هو مظنون الأعلميّة، وإلا فمحتمل الأعلميّة.

لكن لنترك الجانب الفقهي المحض الذي كرّرنا فيه الحديث، ولنذهب خلف الجانب الاجتماعي: هل ظاهرة الاختلاف في التقليد صحيّة؟ وإلى أيّ مدى يفترض بنا الوقوف عند هذا الموضوع؟

أمّا الاختلاف في التقليد وأن يقلّد كلّ واحدٍ من الناس مرجعاً أو عدّة مراجع يحتكم إلى اجتهادهم في عمله ما دام غير متخصّص في الشأن الديني، فهذا أمر طبيعي ومترقّب، ولا ينبغي أن نتعامل معه على أنّه حالة شاذّة، فكما نختلف في قضايا كثيرة ونراعي حدود الاختلاف من الطبيعي أن نختلف في الشخصيات

التي نعتقد بأنّ الرجوع إليها في الشؤون الفقهيّة هو الصحيح.

لكنّ المشكلة هي أنّنا نختلف بعنف ودائماً يحيط بنا ضجيج كبير عندما نتنازع في أمرٍ بسيط، فنلقي باللائمة على الموضوع المتنازع عليه بدل أن نتروّى قليلاً لنكتشف أنّ اللائمة لابد أن تُلقى على نهجنا في الاختلاف. لنفرض أنّه ثبت لديك أعلميّة المرجع الفلاني، لماذا تشعر بالهيجان والاندفاع لدعوة الآخرين لتقليده؟ لماذا هذا الإصرار على المركزيّة في التقليد؟

أرجو أن ندقّق جيداً، فنحن لا نتحدّث هنا عن الدعوة لمنهج فكري، بل نتكلّم عن الدعوة لموضوع التقليد، فقد تدعو لمنهج فكري معيّن، لكن ليس من الضروري أن تُلزم الناس أو تتشدّد عليهم في تقليد من تراه هو الأفضل، ولا داعي لتفسيق الناس لأنهم يختلفون معك في تعيين الأعلم، ولا مبرّر لممارسة القهر والضغط على الناس في موضوع شخصي اختياري بحسب طبيعته الأوّلية.

حسناً، لماذا يحدث هذا التجاذب إذاً؟

إنّ هذا التجاذب الصاخب يحدث عادةً لأجل قضيّة أخرى في نظري ليست هي تقليد هذا الشخص، وليست هي موضوع الأعلميّة بالضرورة، وهذه القضيّة الأخرى هي التي تزيد الموضوع حرارةً، وسأذكر نماذج على ذلك أوضح من خلالها وجود تبريرات متعدّدة لظاهرة التشدّد هذه والتجاذب في موضوع التقليد:

أ ـ **التبرير السياسي** الذي يرى أنّ هذا التشدّد مرجعه إلى العمل على تعزيز وحدة القرار السياسي المذهبي أو إيجاد التناغم والانسجام داخل الجسم الحزبي أو التنظيمي أو السياسي.

إنّ هذا التبرير يرى ـ في خلفيّاته الفكرية ـ أنّ توحيد القرار المرجعي

والسياسي هو ضرورة سياسية إسلاميّة عليا؛ لأنّ البُنية الفكرية التي يقوم عليها هذا التبرير تميل إلى مركزية واحدة للمشهد السياسي الشيعي، وترى ضرورة توحيد الناس تحت هذه الراية أو تلك.

وقد لا يكون الموضوع بهذه الطريقة تماماً، بل يكون بطريقة أنّ الجسم التنظيمي السياسي للحركة الإسلامية قد يُخشى عليه من بعض الارتباك لو تنوّعت أشكال التقليد، إذ سيؤدي ذلك إلى صيرورة الأفراد مختلفين ـ ولو احتمالاً ـ في بعض الأمور، وسيسمح للمرجعيّات الدينية الأخرى بأن يكون لها نحو نفوذ ـ ولو روحي ـ على أعضاء التنظيم، الأمر الذي يُستحسن أن لا يكون موجوداً، حمايةً للانسجام الداخلي الأيديولوجي والعقدي داخل الجسم.

وفي بعض الأحيان قد تظهر مرجعيّة دينية تختلف سياسياً عن التوجّه السياسي للحركة الإسلاميّة، فيصار إلى جذب الناس عنها باتجاه المرجعيّة الدينية التي تتوالم أكثر مع الحركة الإسلاميّة، ويحصل بسبب ذلك نوع من محاولة تهميش تلك المرجعية لصالح هذه المرجعية أو العكس، فيظهر التجاذب في التقليد ويأخذ الموضوع حجماً أكبر من حجمه الطبيعي العادي في قضيّة الأعلميّة.

وهكذا الحال في الذين يختلفون مع الحركة الإسلاميّة إذ تجد أيضاً عندهم تحفّظاً وتشدّداً في مرجعيّة بعض الشخصيات التي تقترب أو تتزعّم هذه الحركة الإسلاميّة أو تلك، فيرفضونها ويشكّكون في أعلميّتها لصالح مرجعيّات تتوالم مع خطّ المعارضة مع هذه الحركة الإسلاميّة السياسيّة، ويتهمون أهل الخبرة الذين شهدوا لهذا المرجع أو ذاك بأنّهم قدّموا المصلحة السياسية على الشهادة الصادقة في موضوع الأعلميّة.

لقد كان وما يزال للدور السياسي أعظم الأثر في تنامي التنازع في قضيّة التقليد، وإظهار الأمر وكأنّه خلاف في موضوع الأعلميّة فيما هو في الحقيقة خلافٌ أعمق في مرجعيّة القرار السياسي بالمعنى العام للكلمة.

وإلى هذا المبرّر يمكن أن نُرجع أيضاً التجاذبات بين بعض المناصرين لمرجعيّات المدن العلميّة أو للمرجعيات القوميّة، فقد تجد بعض الأشخاص المتحمّسين لمرجعيّة معيّنة دون أخرى يهدف ـ في خلفيّاته الفكريّة ـ إلى الانتصار لمرجعيّة مدينة علميّة معيّنة على حساب مدينة علميّة أخرى، أو قوميّة معينة على أخرى؛ لما لذلك من ارتدادات على البعد السلطوي للمذهب أو الطائفة في هذا الموضوع أو ذاك.

والبعد السلطوي له نماذج كثيرة لا نريد الدخول فيها، مثل أنّ نفوذ مرجع في بعض المناطق الغنية قد يوجب قلقاً فيما نفوذه في مناطق فقيرة لا يوجِد محفّزاً للتحرّك ضدّه، فحساسية المناطق التي يحدث فيها النفوذ تلعب دوراً في تشديد الصراع بين بعض المناصرين، وطرح موضوع أعلميّته في الأوساط العامّة.

ب ـ التبرير العقدي والفكري، وهو الذي يرى أنّ هذا التشدّد مرجعه إلى حماية الناس من الرجوع إلى مرجع آخر ثمّة شوائب ترتبط بعقائده أو منهجه الفكري والمذهبي، فقد تجد أنّ ظهور مرجع أثارت أفكاره أو مدرسته اعتراضاً في الأوساط العلميّة يسبّب في خلافات في قضيّة التقليد قد لا نجدها لو لم يكن هذا المرجع منتمياً إلى هذه المدرسة الفكرية أو العقديّة المعيّنة، فهناك مرجعيّات دينيّة لها تقليد محدود لا يثير أحد سؤالاً حول علمها ولا يعترض أحد على تقليدها، فيما نجد زوبعة من الجدل والنقاش تحتدم على تقليد شخص آخر لا يقلّ عن الأوّل علميّاً بشيء، وذلك بسبب الميول الفكرية أو العقدية التي يحملها

الرجل الثاني. وفي الوقت نفسه نرى تيارات تقوم بتعويم شخصيّات علمائيّة للتقليد لا لشيء إلا لكون هذه الشخصيّات تنسجم مع الخطّ الفكري المختلف عن المشهور والمنسجم مع خطّها الفكري الخاصّ.

بل هذا الأمر تجده حتى في أصل علم أو اجتهاد الشخص، فما دام لم يطرح مرجعيّته أو لم يخالف التيارات العامّة الدينية أو السياسية.. فنادراً ما تجد من يناقش في علمه حتى لو كان شخصاً مشهوراً وفاعلاً وله جمهوره، لكن وبمجرّد أن يطرح ما يخالف السائد أو يخالف السلطة السياسية أو القوى الدينية النافذة أو نحو ذلك ممّا يضعه في إطار المنافس السلطوي، تجد باب الكلام مفتوحاً على مصراعيه في حجمه العلمي وأصل كونه مجتهداً، بحيث لولا ذلك لوجدت إمكانية الشهادة له بالاجتهاد أسرع وأقوى أحياناً، وليس ذلك إلا للأسباب التي قلناها وأمثالها.

أكتفي بهذين الأنموذجين، لأؤكّد على أنّ درجة السخونة في الخلاف حول قضايا التقليد يقبع خلفها في كثير من الأحيان خلافٌ آخر سلطوي أو فكري أو عقدي، وأنّ ما نجده من تجاذب حول قضيّة (من هو الأعلم؟) وإشغال الناس في كثير من الأحيان بهذه الأمور بدل إشغالها بأمور أخرى، إنّما يرجع إلى شيء أعمق، وهو تصحيح الانتماء السياسي أو السلطوي أو الفكري أو العقدي أو نحو ذلك، فالمرجعيّات الدينية اليوم صارت أكثر تنوّعاً في ميولها الفكريّة من الماضي، فبينها المدرسيُّ وبينها السياسي ـ على اختلاف الاتجاهات السياسيّة ـ وبينها التقليدي وبينها التجديدي إذا صحّ التعبير، فلم يعد من يُطرح للمرجعية منتمياً لتيارات كلاسيكيّة محدودة، بل صارت المرجعيّة مسرحاً لأكثر من تيار مختلف عن الآخر اختلافاً كبيراً، والخلاف على مرجعيّتها وأعلميّتها هو في

العمق خلافٌ على ميولها الفكرية وتوجّهها الديني أو السياسي أكثر من كونه خلافاً فقط على البُعد التفصيلي في قضيّة الأعلميّة.

معنى هذا كلّه أنّ المفترض بنا الاختلاف حول الأسباب الحقيقيّة لا الاشتغال أو إشغال الناس بالخلاف حول أمر سطحي نسبيّاً لا يشكّل في تقديري السبب الرئيس للخلاف في الأعلميّات، وبعبارة أخرى: إنّنا قد نغلّف خلافنا السياسي أو السلطوي أو الفكري بين التيارات بالخلاف على أشخاص على مستوى الأعلميّة، بحيث أضحت نظريّة تقليد الأعلم ضحيةً ـ في بعض الأحيان ـ لخلافنا السياسي والمنهجي. وما أقترحه هو تحرير موضوع الأعلمية من خلافنا السلطوي والمنهجي والفكري، وهو أمر بالغ الصعوبة عمليّاً.

ولا أعني بما أقول أنّ كلّ الخلافات حول التقليد ترجع إلى ما قلت، بل أريد التأكيد على الدور الكبير الذي تتركه القضية السياسية والفكرية على خلق مناخ الاختلاف في موضوع التقليد.

كما لا أريد أن أقول بأنّ بعض أهل الخبرة يدخلون هذا الموضوع بذهنيّة تشبه هذا أيضاً، حتى لا أقول بلا دليل ملموس قابل لتقديمه للآخرين، ولكنّني أعتقد بأنّ هذه العناصر لها تأثير عظيم جدّاً في كلّ مشهد البيّنات المتعارضة والخلافات العامّة بين المقلّدين اليوم، وأنّ هذا الخلاف لن ينتهي إلا إذا شعر فريقٌ ما أنّ موضوع التقليد لا يسبّب قلقاً بالنسبة إليه، كما لو كان المرجع الثاني داخل سلطة المرجع الأوّل، بحيث مهما رجع الناس إليه في التقليد فإنّه لا يشكّل خطراً على سلطته (لصغر حجم المرجع الآخر ونفوذه وتأثيره مثلاً)، ولهذا فإنّني أظنّ بأنّ هذا الصراع مستمرّ في الوسط الديني الذي ما يزال يحتكم لنظريّة تقليد الأعلم.

الموضوع حسّاس للغاية، والخلاف في التقليد صحّي، لكنّ الصراع حوله غير صحّي، وإذا كانت الأغلبيّة تؤمن بنظريّة تقليد الأعلم، فمن المستحسن أن نكون مهنيّين ودقيقين في التعامل مع هذا الموضوع، وأن نحيّد الخلاف السياسي والفكريّ عن قضيّة التقليد عبر تحديد دقيق لدور المرجع الديني على مستوى الإفتاء، إذ ربما يقول قائل بأنّ تضخّم دوره حوّله إلى سلطة يمكن التنازع عليها، وكذلك عبر التخفيف من خوفنا من بعضنا، وعبر الاعتراف ببعضنا بوصفنا اتجاهات وقراءات متعدّدة للدين، وعبر الإقرار بقواعد اللعبة واحترام نتائج الأوضاع العلميّة التي قد تميل في المدارس العلمية لصالح فريق يوماً وفريق آخر في يوم ثانٍ، فإذا كان أعلم المراجع بنظرك منتمياً لمدرسة فكريّة لا تؤمن أنت بها، وكنت تؤمن بتقليد الأعلم، فإنّ الحقّ هو أن تقول الحقيقة بأعلميّته للناس، ثم تناقش مدرسته فكريّاً بأيّ طريقة مشروعة تريد، وإلا فإنّ الاستمرار خلف هذه الطريقة من التعامل مع موضوع المرجعيّة لن ينتهي إلا بتحويلها في وقت قريب إلى ألعوبة ما تلبث أن تفقد رونقها وهيبتها، كما بدأت طلائع ذلك بالظهور في العصر الحاضر مع الأسف الشديد.

هذا كلّه بناء على نظريّة تقليد الأعلم، أمّا من لا يؤمن بهذه النظريّة ـ كما يبدو لي صحيحاً ـ فإنّ الأمور لا يعود لها مجال للصراع والنقاش، فليُترك الناس وميولهم، وليكن الحوار الفكري بيننا سيّد الموقف، ولنكفّ عن التهويل والتبديع والتفسيق والتشريك والتجهيل. هذا وللكلام تتمّة أو تتمّات إن شاء الله يتعلّق بعضها بمدى دقة بعض شهادات أهل الخبرة اليوم، وكيف يتحرّك بعضهم في إدارة ملفّ الأعلميّة، وقد سبقت الإشارة لبعض ذلك.

٦٥٦ . الاستناد إلى نصوص الخصم منهج مستنير أم انتقائيّة زائفة؟

السؤال: أثناء حديثي مع أحد أصدقائي من أهل السنّة، قلت له: إنّ مذهباً يُستدلّ بصحّته من مصادر الخصوم لهو أحقّ أن يُتّبع، كما يفعل المسلمون عند الاستدلال بالإنجيل على النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وكما يفعل الشيعة عند الاستدلال بصحّة مذهبهم من كتب أهل السنّة. ولكنّ صديقي وجّه لي سؤالاً يضرب في أصل هذه الفكرة، حيث قال: إنّ هذا منهجٌ انتقائي، تأخذون من كتب الخصوم ما تشاؤون وتتركون ما تشاؤون. وشأنكم كشأن الذين ذُكروا في هذه الآية: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾. فماذا تقولون في صحّة المنهج الذي نسلكه؟ وهل إشكال صديقي في محلّه أم أنّ هناك ثغرةً فيه؟ وما هو الجواب على إشكاله؟ وختاماً، ما هو أفضل منهج بإمكاننا أن نسلكه في إطار علم الخلاف؟ مع الشكر والتقدير والتحيّة.

● يمكن أن يقع الاستناد إلى كتب من يقع الخلاف معهم في الفكر أو التاريخ أو الدين أو المذهب في حالتين:

الحالة الأولى: وهي حالة السياق الجدلي، وهذه هي الحالة السائدة في أكثر المخاصمات المذهبيّة بين المسلمين، فيقوم فريق بالتفتيش عن نصّ أو موقف أو حديث من كتب الفريق الآخر، ليسجّل عليه نقطةً يغلبه فيها، فيسعى الفريق الآخر للتفلّت من هذا التسجيل عبر الإنكار أو تأويل النصّ الذي تمّ الاستناد إليه فيه.

إنّنا نلاحظ أنّ الكثير جدّاً من المساجلات والحوارات المذهبيّة بين المسلمين ـ ومنذ قرون ـ تقوم على هذه الآلية، بل الأمر كذلك عند الكثير من غير المسلمين، وقد شهدنا تنامياً كبيراً جدّاً لهذه الآليّة في سياق الجدل المذهبي في الفترة الأخيرة أيضاً.

وهذا السياق الجدلي لا يُنتج صحّة مذهبٍ ولا بطلان مذهبٍ آخر بالضرورة، فقد تعثر في كتب هذا المذهب على نصّ لصالح المذهب الآخر من أحد علمائه أو رواية منقولة عن النبي مثلاً، لكنّ هذا لا يُثبت صحّة مذهبك بالضرورة، ولا يعني أنّ الطرف الآخر لا يمكنه تخريج هذا الوضع أو تأويله وفقاً لآليّات من اللافت أنّ الجميع يستخدمها، فعندما يتمّ نقد مذهب آخر، فنحن نستخدم معه نفس الآلية التي يستخدمها هو معنا، ثم عندما نفرّ من إشكاله فنحن نقوم باستخدام نفس الطريقة التي يقوم هو من خلالها بالفرار من إشكالاتنا في نقطة أخرى. عندما تمسك الخصم بنقطة هنا فالخصم يمسكك بنقطة هناك، وعندما تفرّ أنت من نقطته يفرّ هو أيضاً من نقطتك بنفس طريقة فرارك، وهكذا تستمرّ عملية الجدل الذي لا ينتهي.

إنّ السياق الجدلي هو سياق إفحام، ومناظرة، وملاحقة كلمة هنا أو جملة هناك بطريقة مبعثرة، ينفع إعلاميّاً وعلى مستوى تسجيل نقاط، لكنّه لوحده لا يكفي لبناء عقائد مذهبيّة ولا دينية بالضرورة. وقد دعونا مراراً للخروج من السياق الجدلي في تعامل المذاهب مع بعضها، وما زلت أدعو لهذا الأمر؛ لاسيما وأنّ التمرّس على هذه الطريقة والاعتياد عليها واُلفة الذهن لها يفضي أحياناً لغياب المنهج العلمي البنائي الصحيح في تكوين العقائد والأفكار.

وهذا السياق الجدلي بتنا نجده أيضاً اليوم بين الإسلاميّين والعلمانيين، وبين الدينيين واللادينيّين، فيسجّل ملحدٌ على فكرةٍ دينية نقطةً، ثم يسجّل خصمه عليه واحدة أخرى، ويقبل هو بالدفاع عن فكرته بطريقة يرفضها هو بعينه في حقّ الخصم لو أراد الخصمُ الدفاع عن فكرته من خلالها.

كما تقوم عملية الجدل على إخفاء الحقيقة في جزء منها، حتى لا يمسك

الخصم بها نقطةً لصالحه ضدّنا، وهكذا إلى ما لا ينتهي من فوضى الجدل الذي لا يُنتج أفكاراً ولا مشاريع، وإن أنتج حراكاً.

الحالة الثانية: وهي حالة السياق البرهاني، وأسمّيه السياق البنائي مقابل السياق الجدلي الدفاعي، وفي هذه الحالة يمكن للنصوص الحديثية التي توجد في كتب الخصم أن تكون دليلاً علميّاً وليس مجرّد جدل وإفحام للآخر، وذلك لأنّنا عندما نتكلّم في التاريخ ـ ومنه الحديث الشريف ـ ونجد أنّ بعض الأحاديث جاءت في كتب الفريقين مثلاً، فيما مجموعة ثانية من الأحاديث جاءت في كتب فريق واحد، ومجموعة أخرى جاءت في كتب الفريق الآخر، فمن الناحية العلميّة يمكن للأحاديث التي جاءت في كتب الفريقين أن تحظى بدرجة أعلى من الوثوق بصدورها عن النبيّ؛ لأنّه رواها جميع المسلمين بمذاهبهم وطرقهم السندية عن النبي الأكرم، وهنا يمكن عندما نقوم بجمع هذه النصوص أن نشكّل منها قاعدة علميّة للانطلاق، بحيث نحاكم من خلالها (ومن خلال العقل والقرآن أيضاً) النصوصَ التي تفرّد بنقلها هذا الفريق أو ذاك..

إنّ هذه الآلية هي آليّة صحيحة من حيث المبدأ، ويمكن الاعتماد عليها. لكنّها لا تتمّ بهذه البساطة أيضاً كما يخيّل لبعضنا، إذ لابدّ من دراسة تاريخ الحديث، ودرجة تداخل الحديث عند المذاهب، وتأثّر بعضهم ببعض، وانتقال مرويّات بعضهم إلى بعض، ووجود مصالح مشتركة في النقل المشترك، ومديات فهم وتفسير كلّ فريق للنصّ المشترك، وغير ذلك من العناصر.

فنحن نتصوّر مثلاً أنّ المناخ العام في الدولة العباسية ـ زمن كتابة المدوّنات الحديثية الكبرى لأهل السنّة ـ هو مناخ سيطرة النواصب الذين ما كانوا ليقبلوا بمدح عليّ عليه السلام وأهل بيته، وبهذه الطريقة نتعامل مع أيّ حديث لصالح

عليّ على أنّه حالة من الغريب أن تكون موجودة في مصادر أهل السنّة. لا أريد أن أدخل في تفصيل هذا البحث، لكنّ هذه الصورة النمطية تحتاج لبحث تاريخي معمّق ومبرهن، وليس لجمع بعض النصوص العابرة.

إذن، طريقة الاعتماد على ما في كتب الخصم ـ إذا تخطّينا الأسلوب الجدلي ـ يمكن أن تكونة نافعةً على مستوى الوثيقة التاريخيّة وتقويتها بسبب كثرة أسانيدها ومصادرها وتعدّد الناقلين لها على مستوى اختلاف توجّهاتهم، شرط تأمين مجموعة عناصر ضروريّة لقيامة عملية استدلالية صحيحة هنا. فما ذكره لكم صديقكم فيه جانبٌ من الصحّة وجانبٌ من الخطأ، والحالات تختلف.

وما أرجّحه وأدعو إليه نفسي وكلّ الباحثين والعلماء وطلاب العلم من جميع المذاهب هو اعتماد الطريقة البرهانيّة ـ ما فوق المذهبيّة ـ لبناء العقائد، بحيث نضع كلّ الوثاق التي قدّمتها المذاهب كلّها أمامنا، ثم نقوم بعمليّة دراسة ما فوق مذهبيّة وما قبل مذهبيّة وانتمائيّة لقيمة هذه الوثائق، بوصفنا باحثين ومؤرّخين محايدين، للنظر في نهاية المطاف في النتائج الأكثر وثوقاً والأرجح ثبوتاً من بين الفرضيات المتعدّدة. دون أن يمنع ذلك من تقديم الأجوبة الدفاعية عن الأسئلة الخاطئة، شرط استخدام الأجوبة ـ أيضاً قدر الإمكان ـ للأسلوب البرهاني، وليس الجدلي التأويلي التطويعي.

٦٥٧ . بين مرجعيّة العلماء ومرجعيّة الأدلّة والحجج

◄ السؤال: المسألة تقول: إذا اعتادت جماعة على طريقة تفكير واستنتاج معيّنة، وكانت الطريقة خاطئة، وكان يصعب إقناعهم بفكرة دون تلك الطريق، فهل يُستحسن استعمالها لإقناعهم ولو مؤقتاً كمرحلة انتقالية أم أنهم يتمسّكون بها

أكثر إذا استعملناها لهم؟ مثلاً: بعضهم يغرّه القائل كثيراً، فحين يسمع بفكرة للشهيد الصدر أو العلامة الطباطبائي أو الإمام الخميني يتعاطف معها غير ما لو كانت ـ مثلاً ـ لأركون أو سروش، فإذا أردنا إقناعهم بفكرةٍ ما فهل ندعمها برأي هذا العالم المعتبر لديهم؛ لتقترب الفكرة إلى هويّتهم، فيستسيغوها، أم لا نفعل؛ لأنّ ذلك يكرّس الذهنية التبَعيَّة لديهم؟

● ليس هناك جواب موحّد على مثل هذه الأسئلة، بل القضيّة تختلف باختلاف المراحل والظروف والملابسات وطبيعة الموضوعات وكميّتها أيضاً، وما أجده في المرحلة الحاضرة في مخاطبة التيار الديني هو أن نضحّي بتغيير طريقة تفكيرهم القائمة على التأثر بما قاله العلماء، لصالح عشرات الموضوعات الأخرى التي يمكننا إقناعهم بها عبر هذه الطريقة، على أن نقوم بشكل تدريجي بالحديث عن هذا الموضوع، ولو عبر كلمات العلماء أنفسهم فيما مارسوه من نقد الإجماع والشهرة والسلف وغير ذلك.

إنّ ترك الاعتماد على طريقة الاستشهاد بمواقف العلماء حيث يمكن، قد يؤدّي في المرحلة الراهنة إلى عدم قدرتنا على إيصال أفكارنا للكثيرين، إذا كنّا نخاطب التيار الديني السائد. فعلينا إجراء موازنة بين حجم المصالح والمفاسد والنجاحات والإخفاقات في هذا الموضوع؛ إذ ليست كلّ المواضيع هي عبارة عن تقديس العلماء، بل هذا ملفّ أساسيّ وكبير، لكنّه ليس الملفّ الوحيد الذي ينبغي أن يشتغل عليه المصلحون، فعندما نركّز على هذا الملفّ بطريقةٍ أو بأخرى، وفي الوقت عينه نستعين به للتأثير في ملفّات أخرى، فلن يكون الأمر سلبيّاً في المرحلة الراهنة، إذ عليك أن تضحّي بشيء لصالح شيء آخر.

وكما يقال في الحكمة المعروفة ـ مع فارق المضمون بالتأكيد ـ (لا ينتشر الهدى

إلا من حيث ينتشر الضلال)، فأيّ مانع من أن نوصل ما نراه هدى إلى الآخر، عبر طريقٍ هو في نفسه مشكلة، ونحن لسنا مقتنعين بتكريسه، بيد أنّه نافع ومؤثر في إقناع الآخر بعشرات الموضوعات الأخرى الهامّة والضرورية أيضاً، شرط أن لا ننسى مواجهة هذه السبيل التي نستخدمها، بالطرق الممكنة الأخرى، عبر نشر أفكار الآخرين، وتنويع المشهد، وتسليط الضوء على مفاهيم التقديس السلبي بطريقة أو بأخرى.

وهذا الموضوع لا يقف عند حدود العلماء وتقديسهم في الثقافة الدينية السائدة، فنحن نجد من يحارب التقديس لكنّه في الحقيقة لا يحاربه، وإنّما يحارب تقديس هذا العالم أو ذاك، فإذا بلغ الأمر العالِمَ أو الزعيم السياسيَّ الذي يؤمن هو به يرتدّ تقديسيّاً، وقد رأينا ذلك في الكثير من دعاة الوعي والإصلاح ورجال النهوض والثوريّة، ونحن نجد أنّ ثقافة الكثيرين منّا تقوم على انعدام الثقة بأنفسنا، فتجد الكثيرين يقدّسون العالم المنتمي إلى تيار، ويهدرون حقّ منتمٍ لتيارٍ آخر، وقد تجد الكثير من العرب يقدّسون أيّ عالم يأتي من خارج العالم العربي ويعظّمونه، فيما يكون بين ظهرانيهم علماء أهمّ وأعمق وأفضل بعشرات المرّات من هذا الذي صنعوا له هالةً تحيط به حتى كأنّه يمشي فوق سطح الماء!

والمشكلة أنّك لو حلفت لهم بالأيمان المغلّظة أنّه شخص عادي جداً وليس له أيّ وزن علمي، ما أمكنك إقناعهم، بل لظنّوا أنّ في نفسك شيئاً! بل سيظلّون مصرّين على أنّه خبير حتى في الشؤون السياسية والاجتماعية والثقافيّة، مع أنّهم لم يروا منه ولا مقاربة واحدة تدلّ على وعيه المجتمعي والسياسي والثقافي! بل هو عندهم مثلاً خبير في الفلسفة رغم أنّه فقيه ولم يترك في البحث الفلسفي حتى كرّاساً صغيراً! وهو خبير في علم الكلام رغم أنّ كلّ كتبه ومحاضراته تعود

لبحث الطهارة مثلاً!

وهكذا يقدّس الكثيرون العلماء الآتين من مثل قم والنجف، ويهابونهم، وكأنّ كلّ من أتى من هذه المدن فهو عالمٌ جليل، فيما يهدرون حقوق علماء بين ظهرانيهم قد يكونون أفضل حالاً بكثير من أولئك القادمين الذين لم ينالوا من قم أو النجف أو الأزهر أو غيرها سوى تمضية مدّة من الزمن في بقعة جغرافيّة وسوى عناء الحرّ أو البرد والغربة..

ومن هنا تجد آخرين لو سمعوا أو طالعوا لشخص آلاف الصفحات ورأوا علمه وفهمه بأمّ أعينهم بما لم يروا مثله عند كثير غيره من قبل، لم يولوا له بالاً إلا أن يشهد له الآخرون ممّن لم يعرفهم الناس أساساً، رغم أنّ الموضوع ليس من شؤون التقليد فقهيّاً.. وهكذا يحكم الجالس في بيته على العامل، والنائم على القاعد والقائم، والصامت على المتكلّم، و.. هذه هي طبائع الناس وهذه هي عاداتهم، ليس في الشأن الديني فحسب، بل في مجالات كثيرة، ولهذا قال المثل: مغنيّة الحيّ لا تطرب، والمثل يُضرب ولا يقاس.

بل الأمر يطال الكثير من العلمانيّين والمتأثرين بالغرب والشرق، ألا ترى أنّك لو ذكرت على لسانك أسماء بعض الباحثين الغربيين انشدّ لك كثيرون واقتنع بقولك آخرون! لا لقيام برهان على ما تقول، بل لأنّك استشهدت بالمفكّر الغربي الفلاني أو بالباحث الشرقي الآخر! وهم ربما لا يعرفون لا هذا الغربي ولا ذاك الشرقي أساساً! ولهذا تجد بعض المحاضرين أو الكتّاب ينفذ إلى نفوس الناس ببعض هذه الكلمات أكثر ممّا ينفذ إليهم بممارسته التحليل العلمي أو التفكير النقدي أو المقاربة البحثية في أيّ موضوع من الموضوعات، ويصبح ـ ما دام يلهج بما هو غربي ـ مفكّراً، ثم يزعم لك بأنّه متحرّر فكريّاً، وهو ليس بمتحرّرٍ

إلا من أفكار مجتمعٍ فيما هو تابعٌ مقلّد لأفكار مجتمع آخر، أي إنّه تحرّر نسبي، كما يحصل مع كثيرين كما ألمحنا آنفاً، أمّا لو قال حِكَماً ودرراً ممّا هو محلّي الصنع فهو متخلّف لا فائدة منه.

هذا هو الواقع الذي نعيش، والذي قد يرجع أحياناً إلى انعدام الثقة بالأنا الفردية والجماعيّة، وعلينا تغييره، وفي الوقت عينه استغلاله حيث يمكن.

الموضوع يحتاج لتوعية شاملة متعدّدة الجوانب، ولنفس طويل، وصبر عظيم، ورؤية وسياسة وبصيرة فيما نفعل ونقوم، وللكلام صلة وتتمّة، والموضوع ذو شؤون وشجون، وعلينا العمل تدريجيّاً للوصول إلى مرحلة تكون النخب فيها ـ إذ من الصعب تعميم الموضوع لكلّ الناس ـ نخباً تتعامل مع الأفكار لا الأشخاص، ومع ثقافة الفكرة لا مع إعلام الفكرة ومؤثراتها النفسيّة.

٦٥٨ . بين الحريّة الغربية والإسلامية، والحريّة المحافظة والإصلاحيّة

السؤال: ما هو الفارق بين الحريّة التي يدعو إليها الإصلاحيّون والحريّة التي يدّعيها المحافظون في الإسلام؟ وما الفارق بين الحريّة التي يدعو إليها الإِسلام والحريّة التي ينادي بها الغرب؟

● تختلف جهات الاختلاف بين الغرب والإسلام، وبين التيارات الإسلاميّة نفسها، في هذا الموضوع، وذلك:

أولاً: الحريّة في الغرب مفهوم يتعالى عن النصّ الديني، فهو يرى أنّ قرار كلّ إنسان بيده، وأنّه ما من شيء يُلزم الإنسان إلا قناعاته الذاتية أو قناعاته المجتمعيّة في حدود حريّة الآخرين وحقوقهم، فللإنسان الحقّ في اختيار أيّ سلوك أو دين أو عقيدة، شرط أن لا يتنافى مع حريّة الآخرين وحقوقهم وفقاً

لعقدٍ اجتماعي عام.

أمّا في الإسلام، فليس من حقّ الإنسان أن ينحرف عن الدين الصحيح، هذا ليس حقّاً له، بل من الواجب عليه أن ينضوي تحت لواء الدين الصحيح ويعمل بما تمليه عليه إرادة السماء وليس إرادته الشخصيّة ورغباته وقناعاته الخاصّة، فلا تنفتح حريّته على التعالي عن النصّ الديني، بل هو متعبّد بهذا النصّ خاضع له كخضوع الغربيّ للقانون الآتي من العقد الاجتماعي، فليست لي الحرية في الكذب على الله ورسوله، ولا في الزنا، ولا في شرب الخمر، ولا في ترك الصلاة، بل أنا ملزم بتطبيق ما أمرني الله به، ولا أستطيع أن أقول لله بأنّني أختلف معك في وجهة النظر، فلا أريد أن أقوم بما تريده منّي؛ لأنّ لي الحريّة في ذلك.

الحريّة في المفهوم الغربي هي التي تصنع القوانين والتشريعات والدساتير والأعراف والثقافة، أمّا الحريّة في المفهوم الإسلامي فيصنعها الشرع والقانون والقيم الدينية وتخضع لها.

هذا التمايز في الحريات يرجع إلى علاقة الإنسان بذاته وعلاقته بربّه، لكنّ هذا كلّه شيء، ومسألة هل يمكن لأحد من الناس أن يفرض عليّ الالتزام بالدين الذي لا أؤمن به أو أنّني أؤمن به لكن لا أريد تطبيقه.. شيء آخر، ففي الحالة السابقة كان خلافنا مع الغرب حيث الإنسان هو المحور في كلّ شيء، وحيث القرار بيده في كلّ الأمور، في مقابل الله الذي لا يعدو أن يكون مجرّد فكرة أو وجهة نظر، على خلاف الحال في الإسلام حيث المحور هو الله، والإنسان هو الكوكب الذي يدور في فلك الله تعالى، وقيمة الإنسان في عبوديّته لله ودورانه حول فلكه، لا في دوران الأفلاك حول الإنسان نفسه، بل إنّني قلت في أكثر من مناسبة بأنّ الثقافة الغربيّة هي نوع من تأليه الإنسان، وهي جعل الذات الفرديّة

والجماعية إلهاً يُعبد من دون الله، فما تقوله أو تريده هذه الذات فهو المسموع، وهي التي نوجّه كلّ الاهتمام إليها لتظلّ مرتاحة تعيش اللذة والسرور، أمّا الله فهو تفصيل.. هو فكرة قد تنفع وقد تضرّ، ونحن نقترب منها أو نبتعد عنها تبعاً لمدى فائدتها لنا أو ضررها بمصالحنا ورغباتنا القائمة على الحريّة.

عندما نريد أن نكرّس مفهوم التوحيد في العصر الحاضر، فإنّ أهم وظيفة للتوحيد اليوم هو الدعوة للتحرّر من كلّ القيود والآلهة، بما فيها الإله الإنساني، لاسيما بشكله الحديث الآتي من الغرب، فالله هو محور حياتنا وكل قضيّتنا، هذا هو الإيمان الديني.

طبعاً، هذا لا يعني أنّ الإنسان لا قيمة له، وليس هذا بمبرّر لهدر حقوق الإنسان وحرمته، بل هذا يعني ترتيب أحجار البناء الكبير، حيث يقف الله سبحانه في الأعلى مشرفاً ومهيمناً.

هذا وجه من وجوه الخلاف مع الغرب في قضيّة الحريّة، حيث الله مستبعد من البنية الفكرية الغربيّة، وإذا جاء فهو تفصيل يهدف منه خدمة الإنسان في الدنيا، والمقصود بخدمة الإنسان هو الإنسان الذي يريده الغرب بكلّ معانيه عنده.

ثانياً: لكنّ وجه الخلاف الرئيس بين التيارات الدينية حول قضيّة الحريّة، لا يكمن هنا، خلافاً لمن يصوّر دعاة الحريّة في العالم الديني بأنّهم أتباع الغرب ومقلّدةٌ له في كلّ ما يقول؛ لأنّ ما يسمى بتيّار الإصلاح الديني في العالم الإسلامي يرى كثير من رجاله أنّ الله هو المحور، وأنّ إرادتنا مقهورة لإرادته وأنّنا محكومون للنصوص الدينيّة، وأنّه يجب علينا طاعتها رغبنا أم لم نرغب واقتنعنا بها أم لم نقتنع..

فجهة النظر إلى موضوع الحرية عندهم ليست هذه، بل هي أنّه مع صحّة كلّ ذلك وإيماننا به، هل يمكن أن نُلزم نحنُ البشر سائرَ الناس بالدين قهراً عليهم، أم أنّ السبيل هو الإقناع؟ هل يمكن أن نفرض على الناس دولةً دينية تطبّق شريعة الله قهراً؟ هل يمكن أن نتوسّع جغرافيّاً فنقتل من لا يؤمن بالإسلام ونحتلّ أرضه رغماً عنه دون أن يكون قد اعتدى علينا؟ هل يمكن ممارسة العنف لغرض إقامة الشريعة والحدود والقوانين رغم أنّ الناس ـ عصياناً وتمرّداً على شرع الله ـ لا تريد هذا؟ هنا نقطة الخلاف في الداخل الإسلامي، **وهنا توجد عدّة اتجاهات أبرزها ثلاثة:**

الاتجاه الأوّل: وهو يرى أنّ الشريعة يجب أن تقوم، وأنّ الحكم بغير ما أنزل الله كفرٌ، وأنّ رغبة الناس لا قيمة لها، فيجب فرض الدين عليهم حيث لا يخضعون له بإرادتهم؛ لأنّهم عصوا الله في تمرّدهم هذا، ويجب إعادة الأمور إلى نصابها الصحيح، فلا قيمة لرأي الناس في الدين أبداً، بل يجب تطبيق الدين رغبوا بذلك أم رفضوا.

الاتجاه الثاني: وهو يرى نفس الرأي الأوّل، غايته أنّه يعتقد بأنّ ترك الناس للدين وعدم رغبتهم بتطبيقه لا يسلبنا الحقّ في تطبيقه، لكنّه يعرقل تطبيقه عمليّاً، وهؤلاء يرون أنّ التطبيق القهري للدين وإن كان في نفسه أمراً مشروعاً، لكنّه مضرّ بالدين نفسه إمّا دائماً أو في بعض الحالات، فما لم يكن للدين مقبوليّة عامّة، فإنّ تطبيقه القهري سيرتدّ ضرراً على الدين، ولهذا نحن نحتكم إلى القبول العام بالدين، لا لأنّ قبول الناس هو الذي يُعطي الشرعيّة للدين؛ بل لأنّ قبولهم هو الذي يمكّننا ـ عملياً وميدانياً ـ من تطبيق الدين بطريقةٍ لا تضرّ بالدين نفسه.

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الذي يرى أنّ الله نفسه وشريعته وكتابه حكموا

علينا بعدم تطبيق الدين على الآخرين بالقوّة والجبر والإكراه، ما لم يدخل الآخرون في عقدٍ اجتماعي مع بعضهم يتوافقون فيه على تطبيق الدين، فإذا حصل هذا العقد الاجتماعي ـ كما حصل في المدينة المنوّرة في العصر النبوي مثلاً ـ فإنّ الدين يمكن تطبيقه قهراً؛ لأنّ تطبيقه هو تطبيقٌ لمفهوم معجون بالإرادة، فالدين مفهومٌ يمسّ القلب والعقل والوجدان قبل أن يمسّ الجسد والبنيان، فما لم تكن هناك إرادة شعبية عامّة فيه، فلا يمكن فرضه، وهذا أمرٌ مشرّع من الدين نفسه لا منّا نحن.

وبناء عليه، فالتيارات الإصلاحيّة في أغلبها لا ترى الدين أمراً هامشيّاً أو مرفوضاً أو أنّه يمكن للإنسان أن يتحرّر منه، لكنّها في الوقت عينه تتحفّظ كثيراً على إلزام الإنسان لأخيه الإنسان بالقيم الدينية إلزاماً قهريّاً إجباريّاً عندما يتمرّد أخاه عليها، فهناك فرق واضح بين الأمور يجب التنبّه له، حتى لا نسوق الكلام بطريقة تخلط الأوراق ببعضها، فعندما يتمرّد الأخ على الدين فهذا ليس من حقّه، وعليّ أن أوضح له، وعليّ أن أهديه للحقّ، وأُنكر عليه ما فعل، لكنّ هذا لا يعني أنّ من حقّي أن أقهر تمرّده واستخدم العنف ضدّه بمجرّد أنّه تمرّد، بل استخدام العنف (جهاد دعوي ـ إقامة القوانين الجزائيّة والجنائيّة ـ العنف في الأمر بالمعروف ـ العنف والقهر في إقامة الدولة الإسلاميّة و..) لا يمكن، ما لم نُدخل القيم الدينية ضمن عقد اجتماعي، به نستطيع إلزامَ بعضنا بما تعاقدنا عليه، فلاحظ جيداً.

٦٥٩ . أسباب تراجع ظاهرة المشاركة في الدروس وا لمجالس الدينية

☚ السؤال: بعد أخذ قسط من المعارف الدينيّة، لاحظت أنّه قد بدأ العزوف

والفتور عن حضور الدروس والمجالس الدينيّة، هل لهذه الظاهرة من تفسير؟

● إذا كان المقصود وجود هذه الظاهرة على المستوى العام، فهذا شيء طبيعي، فإنّ الإقبال على المحاضرات أو الدروس الدينية أمر يختلف باختلاف الظروف، فالمدّ الإسلامي في الستينيات والسبعينيّات والثمانينيات لعب دوراً كبيراً في الإقبال على المساجد والمجالس الدينية وعلى طلب العلوم الدينية في الحوزات والجامعات الدينية بما لم يكن له مثيل من قبل فيما يبدو، وعندما استقرّ هذا المدّ على المستوى الديني من الطبيعي أن يحدث جزر في الإقبال، فلا حاجة لجلد ذواتنا وتصوّر أنّ الحالة التي صاحبت المدّ الإسلامي هي حالة دائمة ومستمرّة، بل ترتفع أمواجها وتنخفض بشكل طبيعي، وهذا أمر يختلف أيضاً من بلد إلى بلد، فبعض البلدان الخليجية ـ على سبيل المثال ـ ما تزال إلى اليوم يهتم الكثيرون فيها بالقضايا الدينية، فيما بلدان أخرى لا تشهد فيها هذه الدرجة من الاهتمام بالموضوعات الدينية والجدل الديني.

لكن مع ذلك توجد أسباب متشابكة لضعف الإقبال المذكور، وأشير من بينها لبعض العناصر التي ينبغي الاشتغال عليها:

أ ـ ظاهرة التكرار في الخطاب الديني على مستوى خطب الجمعة والمنابر والحوارات والدروس المسجديّة وعلى شاشات التلفزة والفضائيات وغيرها.

ب ـ ضعف بعض الملقين للدروس والمشاركين في النشاطات والحوارات وعدم تمكّنهم على المستوى العلمي.

فالضحالة العلمية والخطاب المكرور آفتان عظيمتان اليوم على مستوى الخطاب الديني الجماهيري الذي بات يتوسّل بالكثير ممّا هو ضعيف علميّاً لإيصال أفكاره إلى الناس، وقد ذكرت في كتابي (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر) أنّه يلاحظ أنّ المستويات العلمية والثقافية والفكرية لبعض الخطباء والدعاة والعاملين في مجال التبليغ الديني تبدو مخجلة، بحيث يضرّ ذلك حتى بالعلماء الحقيقيين من الخطباء والمبلّغين فيشوّه صورتهم. إنّ بعض الخطباء والمبلّغين لا يملكون سوى مجموعة بسيطة من المعلومات الدينية والثقافية التي يقومون بتكرارها بشكل غير منتج، وهذا ما يستدعي الاشتغال على دورات تأهيلية وورش عمل تثقيفية شاملة تمثل نهضةً في هذا المجال؛ لأنّ هذا الضعف العلمي سوف ينتج مناخاً مناسباً للثقافة الدينية السطحية والثقافة الخرافية واللامنطقية، وسيمكّن الآخرين من امتلاك التفوّق الفكري في المجتمع الإسلامي، وسيدفع الشباب شيئاً فشيئاً للانجذاب نحو التيارات الفكرية الأخرى الفاعلة في الساحة اليوم.

ج ـ غياب الكثير من المشرفين أو الملقين لهذه الدروس والبرامج عن تساؤلات الشباب المعاصر، ولو حضروها فهم يقدّمون أجوبةً قديمة كلاسيكية لا تشفي الغليل، فتجد شاباً يسجّل إشكالاً فلسفيّاً فيجاب بوجود رواية صحيحة السند! وتجد آخر يأتيك ليُشكل على القرآن الكريم فتجد تبريرات تأويليّة تكلّفية غير مقنعة إلا لمن هو بعيد عن الإشكال سلفاً، فمن الصعب أن تجد شخصيّات فاعلة في مجال تساؤلات الشباب. وعددُ هذه الشخصيات وإن لم يكن بالقليل في نفسه لكنّه قليلٌ بالقياس إلى حجم الحاجة التي تعيشها مجتمعاتنا، ولا يمكن لعدد قليل من النخبة الفاعلة في هذا المجال أن تغطّي كلّ التساؤلات والهموم الفكريّة للشباب المسلم اليوم. إنّ كثيراً من الإشكاليات اليوم قد يحتاج للتفكير عدّة أيام للتوصّل إلى جواب لواحدٍ منها، يتسم بالموضوعية والبعد عن الانحياز التأويلي التعسّفي.

د ـ غياب فقه الأولويات، حيث نجد بعض الخطباء والمتصدّين للشأن الديني والدعوي غير مدركين لحجم الحاجات الزمنية ولا مستوعبين لما هو الأولى أن يُطرح أو يثار أو يقال، فيشغلون القاعدة الشعبية بموضوعات هزيلة جزئية تفصيلية لا تخلق سوى وعياً دينياً هشاً غارقاً في الفروع وبعيداً عن الأصول. إنّ تصوير بعض القضايا الجزئية على أنها أصول اعتقادية أو حقائق دينية ثابتة ثم محاولة تضخيمها وإشغال الساحة بها إنما هو نتاج ضيق أفق أحياناً وغياب فقه الأولويات أحياناً أخر.

وهو ما أدّى إلى تململ شريحة ليست بالقليلة من الشباب وشعورها بالعبثية من الانتماء للفضاء الديني، فهذا الفضاء بات يشكّل مساحة للتوتّر والجزئيات والخصومات التفصيليّة والقضايا التاريخية المملّة بالنسبة إليه، ولهذا أخذ يذهب خلف الطروحات التي تسعى لتغيير واقعنا، لا المحاضرات والخطب التي تريد فقط وفقط أن تخبرنا عن ما حدث في التاريخ دون أن تتمكّن من التجسير بين الحدث التاريخي وحلّ مشكلات الواقع المعاصر على الصعد المختلفة.

وقد رأينا كيف أنّ بعض البرامج الإعلامية الدينية التي قام بها بعض الإعلاميّين والناشطين المثقّفين الدينيّين في الوسط السنّي شهدت إقبالاً عظيماً، وربّت عشرات وربما مئات الآلاف على امتداد العالم الإسلامي خلال العقدين الأخيرين نظراً لنجاحها الباهر وقدرتها على تناول الموضوعات اليوميّة ومشاكل العصر بطريقة دينية هادئة مباشرة وغير مباشرة، رغم أنّها قد لا تحظى دائماً بالعمق العلمي، بحيث غطّت في تأثيرها وانجذاب الشباب لها على كبرى المرجعيات الدينية والمجامع الفقهية في العالم الإسلامي. ولا أريد أن أدخل في الأسماء لكنّ شخصيات معروفة حقّقت نجاحات مشهودة تستحقّ الوقوف

عندها والبناء عليها لقيامة خطاب ديني دعوي أكثر تأثيراً وفاعليّة على المستوى الشعبي العام.

إنّ بعض الدعاة والمبلّغين لم يدركوا بعمق ـ وبشكل حقيقي وليس صوريّاً ـ بعدُ أنّ حجم المتعلّمين في العالم الإسلامي قد ازداد بشكل هائل، وأنّ النسبة السكّانية قد تعاظمت بشكل رهيب خلال نصف القرن الأخير، وأنّ انفجار المعلوماتية قد أدخلنا في قواعد جديدة للعبة، وهذا أمر له انعكاسات كبيرة على طرائق العمل وعلى التحدّيات المعرفيّة، لقد كان الدكتور محمد أركون يقول في بعض كتبه بأنّ التخضم السكاني وثورة الاتصالات والمعلوماتيّة قد ساعدا المدّ الإسلامي الذي تمكّن من إيصال مفاهيمه إلى الأرياف بعد أن كانت حكراً على النخب، فيما عامّة الناس لا تعرف من الدين إلا الشيء اليسير. وبعد عشرين سنة من كلام أركون هذا أواخر الثمانينيات، نشهد اليوم تنافساً قويّاً بين التيارات الدينية وخصومها على كسب الشارع بشكل غيّر قواعد السيطرة، وبات الآخر المختلف معك قادراً على الوصول إلى نفس النقاط التي تصل إليها أنت، بل وأبعد، ليس ليأخذ منك جمهورك فحسب، بل ليغيّر نمط تفكير جمهورك نفسه، فانظروا ماذا فعلت البرامج التلفزيونية والمسلسلات والبرامج الغنائيّة والفنيّة في خلق وعي اجتماعي جديد أثّر حتى على نمط تفكير المتديّنين أنفسهم!

هـ ـ تحوّل الكثير من هذه البرامج والدروس في بعض البلدان إلى شيء وظيفي أكثر من كونه نشاطاً دينيّاً يعيش فاعله الحماس والاندفاع، فالظاهرة الوظيفية للتبليغ الديني، وإن لم تكن مشكلةً في حدّ ذاتها لكنّها تظلّ فيها بعض المردودات العكسية التي ينبغي التنبّه لها، من نوع استلاب القرار ومصادرة حسّ المبادرة عند الداعية أو المبلّغ الديني، حيث بتنا نجد اليوم المبلّغين يخضعون لما

ينبغي أن يُقال لهم ويُكتب من هذه الدولة أو تلك، ومن هذه الوزارة (الأوقاف أو الثقافة) أو تلك، ومن هذا الحزب أو التنظيم أو ذاك.. حفاظاً على الجانب الوظيفي الذي يموّن الإنسان بأسباب العيش المادي.

من الضروري أن لا تتحوّل الحالة الوظيفيّة إلى إمساك سياسي أو سلطوي بفريضة الهداية الدينية بما يعطّلها عن لعب دورها الكبير في الجوانب الاجتماعية العامّة، وعلى الحركات والدول الإسلامية أن تتنبّه لهذا الموضوع حتى لا يصبح علماء الدين مجرّد أبواق تكرّر ما يمضي هذا الزعيم أو ذاك، أو تمارس عملاً وظيفيّاً جامداً.

لسنا ضدّ انضمام عالم الدين إلى وزارات الأوقاف أو الثقافة والإرشاد أو الحزب المعيّن، وإنما نعارض سلبه حيويّته وقراره وعنفوانه ورفضه للمنكر أينما كان بموجب الحصار الوظيفي الذي يفرض عليه، فهذا الحصار الوظيفي الناشيء عن طريقة غير صحيّة في ممارسة الانتماء لهذه الدولة أو التنظيم أو المرجعيّة.. يُبدي العالم والناشط الدعوي وكأنّه منحاز بطريقة غير صحيحة ولا يتمكّن من أن يمثل مصداقيةً في أوساط مختلفة عن أوساط تنظيمه السياسي أو انتمائه المرجعي أو نحو ذلك، بل ويشعر بعض الناس بأنّه يقول ما يقال له، ولا يقول ما ينبغي أن يقوله.

و ـ **ظواهر التنافس السلبي بين علماء الدين والدعاة والمبلّغين**، وذلك أنّ التنافس بين الدعاة والمبلّغين ليس أمراً سيئاً عندما يقع في سياق إيجابي، إلا أنّ المشكلة التي نلاحظها عند بعضهم أنّ هذا التنافس أخذ نسقاً سلبياً حتى أوصل إلى خصومات شخصية انكشفت لعامّة الناس وساهمت في تردّي صورة المؤسّسة الدينية أكثر فأكثر، وفقدانها مصداقيّتها ومرجعيّتها الأخلاقيّة

والروحيّة. إنّ ما يصون هنا هو إعادة بعث الروح الأخلاقيّة في النفوس وعدم الوقوف على المفاهيم الفقهيّة بشكلها السائد.

ز ـ من المشاكل الأخرى أيضاً هو تقلّص الخطاب الديني لصالح السياسي، فمن حقّ عالم الدين أن يكون له دور في الحياة السياسية، وكونه عالمَ دين لا يجعله خارجاً عن الاجتماع البشري في حقوقه السياسية وحريته في الحضور والتعبير، خلافاً لبعض الأصوات التي سمعناها مؤخراً والتي ربما نتفق معها في ضرورة إجراء إصلاحات على شكل الحضور الاجتماعي والسياسي لعالم الدين لا على أصل حضوره.

إلا أنّ الحضور الاجتماعي والسياسي لا ينبغي أن يغيّب الشخصية الدعوية الإرشادية والدينية لعالم الدين، حيث بتنا نشهد هذه الظاهرة في بعض الأوساط، حتى صار بعضهم رجال سياسة بلباسٍ ديني لا رجال دين بنشاط سياسي. ودائماً من يعيش حياة السلطة فهو يكسب حصّةً من الجمهور لكنّه يخسر حصّةً أخرى أيضاً، والناس قد لا تميّز أحياناً فتشعر بأنّ عالم الدين أو المشروع الديني بات مشروعاً سياسيّاً سلطويّاً أكثر من كونه مشروعاً روحيّاً أخلاقيّاً، الأمر الذي يدفع بالكثيرين إلى الذهاب خلف المدارس الروحية أو النفسيّة أو الاجتماعيّة الأخرى بعد غيابنا عن هذه الساحات (انظر مشاريع علم الطاقة، وإدارة الذات، والبرمجة، وأعمال ستيفن كوفي، والتيارات الصوفيّة المتطرّفة، والتيارات المهدويّة الغريبة وغيرها، ومدى رواجها في الساحة الإسلاميّة).

ح ـ ظهور الخطاب العنفي الديني، وهذا الخطاب رغم أنّه يجتذب شريحة من الشباب المسلم بسبب الإحباط العام، وفشل سياسات الإصلاح في العالم

العربي، وارتفاع البطالة والفقر، وظهور أحزمة البؤس في المدن الكبرى، وقمع الحريات، وفشل الأنظمة الذريع في تحقيق انتصارات كبرى للأمة في القضيّة الفلسطينية وغيرها.. إلا أنّ هذا الخطاب تنفر منه شرائح أخرى أيضاً، فاللغة العنفيّة التي لا تفسح المجال للشباب بالنقد والتعبير عن آرائهم باتت تشكّل أزمة نفسية اجتماعيّة للشباب العربي والمسلم؛ لأنّ هذا الشباب يريد من يعطف عليه ويمنحه الثقة بنفسه ويتحمّل ظروفه ويقدّر معاناته، فإذا استخدمنا معه دوماً أسلوب العنف والتكليف والإلزامات والوصايات، فسوف ينفر منّا نفورَه من عناصر اليأس والخوف النفسي التي عنده، ولهذا فإنّ الأسلوب القمعي لبعض العاملين في المجال الديني وكمّ الأفواه، واللغة التي تعتمد الوصاية، أو اللغات التبريرية التي لا تعترف بصحّة نقدٍ من الانتقادات التي يمارسها الشباب.. هذا كلّه يفضي إلى فرار الشباب من بيئتنا نحو بيئة أخرى تتميّز (ولو بشكل نسبي) بأنّها تستمع إليهم وتحترم وجهة نظرهم وتقدّر انتقاداتهم وغير ذلك.

نحن نجد في بعض الأحيان أنّ بعض رجال الدين ينهرون بعض الشباب عن بعض الأسئلة أو يشعرونهم بالذنب لأنهم قدّموا تساؤلاً نقديّاً، وهذا الأسلوب عندما تمارسه مع شاب مراهق فكرياً حتى لو تخطّى المراهقة الجنسيّة فسوف ينفر منك، وإذا احترمك ظاهريّاً فقد يلعنك باطنيّاً.. من الضروري التنبّه لمثل هذه الأمور في التعامل مع الأجيال الصاعدة التي ستمسك مفاصل حياة المجتمع في المستقبل القريب.

وفي السياق العنفي، فإنّ تقديم الإسلام على أنّه عنف وإكراهات ودوغمائيات سوف ينفّر الناس منّا حتى لو اجتذب إليه بعض الشرائح التي نتج

عنها خلق العنف الإسلاموي الذي نحياه اليوم مع بعض الحركات المتطرّفة دينيّاً، والتي تصرّ على تقديم الدين على أنّه لا يملك سوى سمة العنف والقهر والشراسة والوحشيّة.

لست أريد الدخول في هذه القضيّة هنا لكنّ التيارات الليبرالية والعلمانية في العالم العربي والإسلامي اليوم قد تعيش إحساساً بالنشوة فيما وصل إليه حال الحركات الإسلاميّة وتقف كالمتفرّج على وضعها، وقد قرأتُ مؤخراً مقالاً للرمز الليبرالي العربي علي حرب وهو ينتشي ويبدي عتبه بالقول: لقد قلنا للجميع بأنّ الإسلام (التاريخي والفقهي والنصّي) والنظم الشرعيّة سوف تفضي إلى ما وصلنا إليه اليوم، وهو يصرّ إصراراً لافتاً على نسف مقولة وجود إسلام معتدل، والتأكيد على أنّ الوجه الحقيقي للإسلام ـ إذا أريد تطبيقه بعد قرونه الأولى ـ هو ما نشهده اليوم في سوريا والعراق، وهو أنّما يقول ذلك لأنّ الإسلام المعتدل يشكّل إحراجاً للتيارات العلمانية والليبرالية في العالم العربي، فيما الإسلام المتطرّف يؤكّد مقولاتها ويسمح لها بالتغذّي على فشله.

عساني أتكلّم في مناسبة أخرى حول هذه النقطة المهمّة جداً في سياق الصراع الإسلامي ـ الليبرالي في أوطاننا، وأقف بعض الوقفات النقديّة مع مقالة علي حرب المشار إليها رغم ما فيها من بعض الكلام الصائب، فالفرصة لا تسع الآن، وأريد فقط أن أشير إلى أنّه لولا الشحن الطائفي في المنطقة لربما شهدنا ـ من وجهة نظري ـ تراجعاً أكبر للمدّ الإسلامي اليوم مع الأسف الشديد.

إنّ التنبّه لهذه العناصر وغيرها وإصلاحها قد يغيّر الوضع فيما يتعلّق بالإقبال على المعرفة الدينية عموماً في بلداننا، وللكلام تتمّة.

٦٦٠ . متى يسمح دعاة الحوار الهادئ بالغضب والشدّة مع الآخر؟

السؤال: متى يسمح دعاة الحوار الهادئ بالغضب والشدّة مع الآخر؟ خاصّة وأننا نقرأ في سيرة أهل البيت ـ بالإضافة إلى قصص المناظرات والحوارات الهادئة ـ حالات من الغضب تجاه الآخر؟

● الأصل في الحوار والجدال والعلاقات (خاصّة بين المسلمين) هو الهدوء، وما هو الأحسن، والحكمة والموعظة الحسنة، واللين، وهذا هو المستفاد من الكثير من نصوص الكتاب والسنّة، لاسيما بمقتضى أصالة الأخوّة وإصلاح ذات البين وغير ذلك من المفاهيم الكثيرة جداً الواردة في النصوص، لكنّ هذا لا يعني ـ ولم يقل أحد ـ بأنّه لا معنى للغضب أو للحدّة في النقاش أو المواجهة في بعض الأحيان، غاية الأمر أنّ ذلك هو الاستثناء، الذي يحتاج لدراسة ملابساته ومبرّراته الموضوعيّة، وتكاد لا توجد مدرسة فكريّة في العالم اقتصرت في حواراتها وتجربتها التاريخية على الهدوء المطلق، بل لطالما كان الأمر متنوّعاً، كلّ ما في الأمر أنّ الأصل هو الهدوء ومبدأ ﴿**وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾، ومبدأ ﴿**لَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ**﴾، ومبدأ ﴿**رُحَمَاء بَيْنَهُمْ**﴾، ومبدأ ﴿**وَلا تَنازَعوا**﴾، ومبدأ ﴿**فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ**﴾، ومبدأ ﴿**وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ**﴾، والمبدأ الذي أعطاه الإمام الصادق للأحوص قائلاً له: «أما علمت أنّ إمارة بني أميّة كانت بالسيف والعسف والجور. وإنّ إمارتنا بالرفق والتألّف والوقار والتقية وحسن الخلطة والورع والاجتهاد، فرغّبوا الناس في دينكم وفيما أنتم فيه» (الخصال: ٣٥٤ ـ ٣٥٥)، وغير ذلك من المبادئ المبثوثة في الكتاب والسنّة.

وإنّما نخرج عن هذه الأصول والمبادئ لاستثناءات، تختلف باختلاف

الظروف الزمكانيّة، بحيث لا يمكن استنساخ استثناء في زمان على زمان آخر يختلف عنه في الظروف والأحوال.

وما يراه دعاة الحوار الهادئ اليوم، هو أنّ الحالة الإسلاميّة من مصلحتها الذاتيّة والموضوعيّة والداخلية والخارجية أن تتخلّى عن نهج العنف الخطابي والتوتر، بوصفه الحالة الغالبة أو الكثيرة، وتلجأ لأسلوب اللين والرحمة والاستيعاب والاحتضان والامتصاص والتحمّل والتسامح والصبر؛ لأنّ التجربة أعطت نفور الناس من الدين بسبب عنفنا تارةً، وتحوّل المتديّن نفسه إلى متديّن عدواني صاحب تارةً أخرى. وإنساننا المسلم صار بحاجةٍ اليوم ـ بسبب الضغوطات الكبيرة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وطائفيّاً وغير ذلك ـ للتنفيس عن نفسه والبحث عن هدوء للأعصاب، فلا يحسن تحويل الخطاب الديني اليوم إلى مادّة توتير وتشنّج، الأمر الذي سوف: إمّا يُبعد بعض الشباب والأجيال الصاعدة عن الدين فراراً من التشنّج والضغط، أو إذا التأمت فيه تتحوّل في كثير من الأحيان إلى شخصيّات موتورة لا تتحمّل شيئاً من حولها، وتقدّم أنموذجاً غير صالح في هذا العصر للتديّن والإيمان.

وقد رأينا بأمّ أعيننا مآلات بعض التوجّهات السلفية ـ بالمعنى العام والمنهجي للكلمة ـ التي تتسم بالغضب دوماً في تيارها العام وليس جميع تياراتها بالتأكيد كما نعرف، وأنّها كيف أنتجت تديّناً دموياً غريباً عن الإنسان والإسلام.

هذه هي القضيّة، وإلا فلا يقبل دعاة الحوار بالهدوء حيث يستلزم الأمر غيره، كما لو بُغي علينا وظُلمنا وأراد العدوّ أن يفترسنا، فمن الطبيعي أن نحتاج مثلاً إلى الخطاب التعبوي المرتفع النبرة، والذي يستنفر الطاقات لمواجهة العدوان وغير ذلك من الحالات. والمشكلة أنّ بعضنا يجمع بعض النصوص

العنفيّة في كلمات النبي والأئمّة والصحابة والتي صدرت في مدّة تطول حوالي ثلاثمائة عام، ليفسّرها على أنّها الأصل، في حين صدور بضع عشرات من النصوص خلال ثلاثة قرون يمكن أن ينسجم مع كون ذلك قد صدر في حالات استثنائيّة.

٦٦١ . المراد من (تاريخ العلوم الإسلاميّة)

السؤال: ما هو المقصود بـ (تاريخ العلوم الإسلاميّة)؟ وما هي قائمة المواد التي تندرج تحت (العلوم الإسلاميّة)؟

● تاريخ العلوم الإسلاميّة علمٌ أو مجموعة علوم تعنى بدراسة المسارات التاريخية لكلّ علم من العلوم من حيث تطوّره وتراجعه، ومراحله ومنعطفاته، ورجالاته، ومصنّفاته، ومناهجه ومدارسه، وشبكة علاقاته عبر الزمن بالعلوم والأحداث الخارجيّة الأخرى.

أمّا قائمة العلوم الإسلاميّة، فيُقصد منها العلوم التي تتصل بشكل كبير بدراسة الدين الإسلامي، ولو لم تكن منتميةً إلى ذات الإسلام أو لم تكن هويّتها التامّة دينية أو إسلاميّة، مثل: علم الفقه، أصول الفقه، الكلام، الأخلاق، التاريخ، الفلسفة، العرفان والتصوّف، الملل والنحل، المنطق، الحديث والدراية، علوم اللغة، علوم القرآن، تفسير القرآن، الرجال، ونحو ذلك.

٦٦٢ . أسباب المبالغة بالشعائر والمندوبات وتقديمها على الواجبات

السؤال: ما سرّ تمسّكنا ببعض المستحبات أو بعض الأعمال غير الثابتة أو فيها كلام بين العلماء إلى الحدّ الذي نجعلها فوق الواجب، فنهتمّ بها وننفق عليها

كثيراً من المال والوقت مثل بعض الزيارات وغيرها؟

● هناك أسباب متعدّدة متداخلة ومتواشجة لهذا الموضوع يمكنني أن أذكر بعضها باختصار:

١ ـ وهو في نظري من أهم الأسباب التي تكمن اليوم وراء هذا الموضوع. إنّه الخوف على الهويّة أو الهاجس الذي نعيشه إزاء الاستمرار في التخلّي أو التخفيف من رونق أو وهج بعض الأمور الدينية، فعندما يقوم فريقٌ من الناس بنقد هذا المستحبّ أو ذاك، أو نقد هذا التفصيل العقدي أو ذاك، أو نقد هذه الرؤية التاريخية أو تلك، أو نقد هذا التفسير أو ذاك، أو نقد هذا الحديث أو ذاك.. فإنّ ما يقوم بفعله قد يكون عمليةً بسيطة لا يُفترض أن تؤدّي إلى قلق، لكنّ القلق يكمن في الشعور بأنّ عملية النقد هذه أو عملية التهميش هذه لا تقف ـ بحسب طبيعتها ـ عند هذا المستحبّ أو الاعتقاد أو التاريخ أو الحديث أو.. بل إنّها سوف تمتدّ لتستوعب مجالاً أوسع، وفي هذه الحال يظهر شعور بالخوف من أن يكون الذهاب خلف عملية النقد التفصيلي هذه مما سيجرّ إلى تساقط أوراق الشجرة المثمرة أو تهاوي حبّات السبحة، فيظهر شعور بالقلق تجاه مستقبل الوضع الديني لو أخذنا بهذا النقد التفصيلي هنا أو هناك.

إنّ القلقين ليسوا سذّجاً، إنّهم يدركون ـ أو على الأقل قسمٌ ليس بالقليل منهم يُدرك ـ بوضوح أنّ هذا التفصيل العقدي أو التاريخي أو الفقهي أو الحديثي ليس مشكلةً في حدّ نفسه، إنّما المشكلة هي التيار النقدي الذي قد لا تتوقّف آلة النقد الهدّامة عنده عند هذا التفصيل أو ذاك، بل ستستمرّ، وهناك خوف من المآلات التي ستوصلنا إليها عملية الاستمرار هذه. لقد قلتُ مرةً بأنّ بعض القلقين يحاول تضخيم تفصيلٍ صغير لكي يحمي بذلك أمراً كبيراً يخشى

أن تطاله عملية النقد والهدم بعد ذلك، فكما أنّك تضع خطوطاً دفاعيّة متعدّدة لكي تحمي العمق، بل قد تذهب ناحية أراضي الآخرين لتحمي نفسك من تقدّمهم العسكري نحوك، كذلك الحال هنا، هناك من يضخّم من تضعيف هذا الحديث أو ذاك، أو هذه القضية الفقهية أو تلك، أو هذا الرأي الفلسفي أو ذاك؛ لأنّه يريد بذلك ـ ولو من حيث لا يشعر ـ أن يحمي المنظومة القابعة خلف هذا التفصيل، فإنّ الكثير من التفاصيل تقوم بدور حماية المراكز الكبرى في المنظومات الفكريّة.

وهذا السبب تجد أنّه في ظرفٍ زمني معيّن يمارس القلقون أنفسهم نقداً شبيهاً بهذا الذي خافوا منه، فالمحافظون نقدوا بأنفسهم في مرحلةٍ زمنية الكثير من الموروث، لكنّهم اليوم شعروا بالخوف من استلام آخرين لدفّة النقد هذه، واستمرار الآخرين بها، بحيث أوجب ذلك قلقاً على ما تبقّى من المنظومة، ولهذا تجد اليوم أنّ الكثيرين من أنصار الشيخ المطهري أو السيد الصدر أو الشيخ محمد عبده أو غيرهم يخشون من ذكر بعض أفكارهم، رغم أنّهم كانوا يروّجون لها في الماضي القريب، لماذا؟ لأنّ الوضع انقلب من مرحلة الإحساس بالأمان إلى الشعور بالخوف على الذات بفعل تراجع أوضاعنا الدينية وتنامي المدّ العلماني الناقد للمنظومة الدينية من الداخل، وهي مرحلة جديدة من الصراع العلماني الديني شهدناها في العالم العربي والإسلامي، وهي غير النقد العلماني المخارج لهذه المنظومة، فالعلمانيون اليوم أخذ فريقٌ منهم بنقد الفكر الديني بواسطة إعادة إنتاج فهم جديد له، وليس فقط بواسطة نقد خارجي عليه، وهذا كالفرق بين من يقتحم صفوف العدوّ برّياً، وبين من يقصفهم من بعيد.

٢ ـ عدم الثقة بمن يدير المشاريع النقدية والإصلاحيّة والفكريّة الجديدة،

فهناك أزمة ثقة بين الناقدين الجدد والمحافظين. إنّ المحافظين لا يثقون ببعض أو بكثير من الناقدين ولا بنواياهم، لهذا يشكّون في أنّهم تركوا مذهبهم أو لا يؤمنون بالدين أساساً وإنّما يتلبّسون بما تراه الأغلبية لكي يمرّروا أفكارهم من خلال ذلك، إنّهم يريدون تدمير المؤسّسة الدينية والبنية التديّنية للناس، إنّهم خبثاء منحرفو القصد يجيدون أعلى مستوى من ممارسة التقيّة، وربما يصل أمر التشكيك بهم إلى حدّ التخوين بالعمالة للأجنبي، الأمر الذي يتعزّز ببعض المعطيات هنا وهناك.

هذه الحالة من فقدان الثقة موجودة، وعندما تفقد ثقتك بمن يدير مشروعاً فكريّاً دينيّاً فمن الطبيعي أن تُبدي حساسيةً عالية إزاء كلّ ما يصدر عنه ولو كان أمراً يمكن تصحيحه في حدّ نفسه. وكلّنا يعرف أنّ إعادة بناء الثقة ليست عملية بسيطة أبداً، ولا تكفي فيها البيّنات ولا الأيمان المغلّظة. إنّ فقدان الثقة تصاحبه عادةً حالةٌ من الجفاء، والجفاء يسمح للخيال السلبي بالنشاط، فعندما تبتعد عن شخص وتكتفي بما يصلك عنه ممّا يعزّز فقدان الثقة به، فإنّ الخيال يصبح نشطاً في مجال شيطنته في عقلك، فيزداد الموقف تأزّماً، ويصبح من العسير أن تصدّق بأنّه لا يحمل كلّ هذه السلبية والخباثة التي تعتقدها فيه.. نحن نتعامل مع وقائع، وعلينا وعيها بشكل كامل، هذه ردّات فعل تبدو لي أحياناً طبيعية ومتوقّعة، مهما كانت غير صحيحة فكرياً ولا قيمياً.

٣ ـ تحوّل الجماعات الناقدة إلى خصم سلطوي ينافس التيارات المحافظة في اكتساب الجماهير أو مواقع النفوذ المالي والاجتماعي والسياسي. أرجو أن لا يظنّ أحد أنّني أتكلّم عن نوايا غير أخلاقية عند أحد، إنّني أتكلّم عن صراع نفوذ وتجاذب فيما يراه كلّ طرف هو الحقّ وهو الدين الذي لابدّ له أن يدافع عنه. لقد

تحوّل الواقع إلى تيارات أتت من أفكار وغيرها، والتيارات تعتبر قوى نافذة على الأرض، وتعدّد القوى النافذة في ظلّ وضع غير سويّ على مستوى المشاركة السلطوية عموماً في العالم الإسلامي ـ بالمعنى العام للسلطة ـ يفضي إلى تصارع يبدو أحياناً غير منطقي، فلو كنّا في بلدان مستقرّة لا يعيش أحدٌ فيها الخوف على الوجود والعنوان، لكان التنازع بين التيارات مؤطّراً بالأطر الطبيعية العامّة التي تحكم المجتمع عموماً، أمّا عندما نكون في بلدان غير مستقرّة كأكثر بلداننا الإسلاميّة، فإنّ التنازع بين التيارات سوف يفضي عادةً إلى صراعات أشدّ، لاسيما ونحن نتكلّم عن تيارات دينية أيديولوجيّة. واشتدادُ الصراع يفضي إلى قطيعة، والقطيعة تفضي إلى التركيز على الخصوصية الفئوية، بمعنى أنّه عندما يتمّ التنافس السلبي بين التيارات فإنّ كلّ تيار يحاول أن يقطع علاقته بالتيارات الأخرى، والعلاقات المقطوعة سياسياً وفكرياً واجتماعياً و.. تؤدّي عادةً إلى سعي كلّ فريق للحفاظ على خصوصيّته، فيزيد كلّ فريق من لون امتيازه عن الآخرين ويقلّل من العناصر التي تؤدّي إلى تشاركه مع الآخرين، وهذا ما يؤدّي بطبعه أيضاً إلى أن تجد تشديداً على أمر غير ثابت أو فيه كلام لا لشيءٍ إلا لأجل الامتياز عن التيارات الأخرى التي نواجه معها معركة نفوذ أو وجود، ولهذا أنت تجد أنّه كلّما اشتدّ الخصام بين المذاهب والتيارات الدينية زادت نسبة العادات والأعراف والمفاهيم التمايزية وقلّ رونق المفاهيم والأعراف المشتركة، وهذا بالضبط ما حصل تاريخياً وإلى يومنا هذا مع المذاهب الإسلاميّة عموماً تقريباً.

بل نحن نجد التنظير لمخالفة الآخر المذهبي وأنّ الرشد في خلافه، وأنّه يجب ترك كذا وكذا لأنّ أنصار هذا المذهب يفعلونه، ويجب فعل كذا وكذا، لا لأنّه

ثابت في أصل الدين والشرع بنصّ أو بدليل خاصّ به، بل لأنّه صار عنواناً للخصوصيّة المذهبية هنا أو هناك، والخصوصية صارت بنفسها قيمة ذاتية تضفي على الأشياء قيمةً جديدة، وهذا بعينه يحصل داخل التيارات في المذهب الواحد، وقد يولّد بمرور الزمن مذاهب داخل هذا المذهب لو طالت مدّة التخاصم هذه.

٤ ـ الإحساس بفقدان البدائل، وهذا أمر لا ينبغي أن نستهين به، فعندما يقوم الناقدون بتهديم صرح مفهومٍ ما أو عادةٍ ما أو شعيرة ما، فإنّ الشعور العام يعطي أنّ الثقافة الدينيّة قد فرغت من هذه الشعيرة، وعندما لا يقوم الناقدون بتعبئة هذا الفراغ بشيء آخر يرونه ثابتاً، فإنّ الإيحاء العام يعطي أنّهم يقومون بهدم الدين دون بدائل، وهذا يعني أنّ القيم الدينية يتمّ الإنقاص منها دون أن يتمّ التأكيد عليها، وهذا ما يولّد أيضاً شعوراً بالخوف والقلق.

من هنا، يخطأ الناقدون عندما لا يركّزون على البدائل حيث يمكن؛ لأنّ الحالة النفسية الاجتماعية تشعر بالفراغ الديني حينئذٍ (حتى لو كنت تعتبر شخصيّاً أنّ هذا الفراغ وهميٌّ)، الأمر الذي يعطي إحساساً بأنّ التديّن يتراجع، فإذا جاء شخص يقول بأنّ حذف صلاة الرغائب مثلاً هو تضحية بحالة إيمانيّة تحصل في بدايات شهر رجب، فهو يتكلّم عن واقع اجتماعي حقيقي، إذ بالفعل سوف يحصل هذا وفقاً للوضع القائم، فإذا لم تكن لديك رؤية لتعبئة مكان الفراغ الذي خلّفته عملية الحذف هذه، فسوف تواجه أزمةً، لهذا عندما يدافع بعض الناس عن هذه الصلاة عالمين بأنّها غير ثابتة مثلاً فقد يقصدون ـ بالتحليل النفسي ـ إبداء رفضهم للتضحية بحالة دينية معيّنة تمّ توفّرها لسبب أو لآخر، كما وإبداء تمايزهم عن الجماعات الناقدة، ولهذا تجد بعض الناس يستغلّ هذه

المناسبات لإبراز عناصر التمايز عن هذه الجماعات عبر التركيز على هذه الشعيرة مثلاً، وكأنّه يريد أن يبقيها بالقوّة والقهر، في حين لا تجده بهذه الحماسة في شعيرة أخرى ثابتة باليقين في النصّ الديني ومهجورة في الوقت عينه مثل صلاة الليل! والسبب هو هذا، لا لأنّه لا يعرف أنّ الأمور علميّاً على الشكل التالي، بل لأنه يريد أحياناً أن يتمايز عن هذه الجماعات أو لأنه يريد أن لا نخسر ـ في فضاء تتساقط فيه الكثير من الأوضاع الدينيّة ـ حالة إيمانية شعبيّة متوفّرة تظلّ بنظره أفضل من ذهاب شبابنا نحو مكان آخر.

بهذه الطريقة تتمّ العملية، فكلّما لم تقدّم أنت بدائل فإنّ النقد قد يذهب بالحالة الشعبية نحو مكان أسوأ من الأمر الذي قمت أنت بنقده.

٥ ـ مساس بعض الأمور بالجانب الشعبي الناظم للجماعة الدينية كالشعائر العامّة، فإنّ الشعائر ـ من زاوية من الزوايا ـ تعدّ أحد عناصر انتظام الجماعات الدينية والتئامها وتماسكها (وشحنها)، فعندما تقوم بالتخفيف من رونقها فأنت تهزّ عنصر اللحمة الجماعية الدينية أو المذهبيّة، صحيحٌ أنّك تنتقد بطريقة علميّة، لكنّ الزاوية الاجتماعية لنقدك يتلقّاها الطرف الآخر على أنّها هدم لركن أو عنصر من عناصر الاجتماع الديني..

تصوّروا مذهباً أو ديناً بلا شعائر عامّة، إنّه قد يكون أقلّ استحكاماً على المستوى الاجتماعي من الدين الذي يلتحم فيه أبناؤه عبر هذه الشعائر التي تمثل شحنات روحية اجتماعيّة عامّة. والذين يدافعون عمّا تنتقده أنت قد يتحرّكون في لاوعيهم ضمن هذا السياق، فكلّما حافظنا على هذه الشعيرة فنحن نحافظ على قيامة المذهب أو الدين، في مقابل الآخرين، كما أنّنا نمارس عرض قوّة في مقابلهم في مناخ يعجّ بالتوتر الطائفي، هذا كلّه يجب أخذه بعين الاعتبار.. صحيحٌ أنّه لا

يؤثر على القيمة العلمية لنقدك، لكنّه لا يمكن تجاهله بالنسبة للإنسان الرسالي الذي يريد بنقده حماية الدين على أرض الواقع لا هدمه.

عندما أضع هذه العوامل ـ وهي مجرّد أمثلة ـ لا أقصد تأييد ما يحصل، بل إنني أعتبره مخالفاً لفقه الأولويّات، وإنّما أقصد فهم بعض جوانب ما يحصل، وعدم التعامل مع الأمور من جانبٍ علميّ بحثي فقط؛ لأنّ فهم الآخر فهماً سليماً ووعي منطلقاته الملموسة والمستورة في ردّات فعله ضروريٌّ للغاية أيضاً. إنّ بعث الشعور بالأمان والعمل على خلق بدائل على المستوى الاجتماعي والروحي.. عناصر مهمة لنجاح عمليات الإصلاح الديني في مناخ يعيش الدين بوصفه ركناً أساسياً من أركان الحياة.

٦٦٣ ـ آليّات التوفيق بين جرأة الطرح ومراعاة الواقع والساحة

السؤال: من خلال تجربتك النقديّة، ما هو المبدأ المقتنع به في التوفيق بين جرأة الطرح وبين التردّد في مخالفة المشهور، وبين إرضاء الساحة من العلماء وسائر الناس؟

● لقد تكلّمنا في هذه الموضوعات كثيراً، لكنّ مع ذلك يمكن القول: إرضاء الساحة من العلماء والناس ليس معياراً قطّ، ما لم يبلغ الأمر حدّ الضرورة والعذر الشرعي، لا حدّ الجبن والخوف اللذين امتلكا أعداداً وأسراباً من الباحثين والعلماء والكتّاب والناقدين اليوم. بل المعيار هو مبدأ الشجاعة المسؤولة والإرادة الواعية في بيان ما هو الحقّ من وجهة نظرك من جهة، ومبدأ الغائيّة الذي يعني أنّ بيان الحقّ يجب أن تكون غايته خدمة الحقّ ولو على المدى البعيد من جهة أخرى، وليس خدمة الحقّ على المدى القريب، إذ أغلب تجارب

المصلحين والنقّاد عبر التاريخ كان بيانهم للحقّ مضرّاً بالحقّ ـ إذا صحّ التعبير ـ على المدى القريب، لكنّ مرور الزمن جعل ما قالوه فرصةً تاريخية للتغيير، ولو أنّهم ظلّوا ساكتين لما جاءت تلك الفرص ولو للأجيال القادمة.

المعيار هو أن تحمل همّ الحقّ وتقدّمه على همّ رضا الناس والمؤسّسات العلميّة والاجتماعية والسلطوية، وفي الوقت عينه يدفعك همّ الحقّ لخدمته، فليس إبراز ما تعرف هو قيمة مطلقة، وإنّما ذاك الإبراز المفضي إلى خدمة الشيء الذي تعرفه في أفقٍ منظور ولو لم يكن قريباً. وليس أصلُ وجود ردود من أفعال الناس ولا تسبّبُ فكرك بجدلٍ بأمورٍ توقف عن بيان الحقّ الذي تراه، إذ ما من حقّ عبر تاريخ الأنبياء والأوصياء والأولياء والصالحين والعلماء والمفكّرين إلا وأوقع جدلاً وانقساماً، فهذه سنّة الله في التاريخ والاجتماع، وأولئك الذين يريدون منّا التغيير الصامت ما قدّموا يوماً شاهداً على نجاح هذه الطريقة في تاريخ الشعوب والأمم والأفكار، ولو كان الصمت طريقاً لكان في حالاتٍ نادرة جدّاً. وكثيرون يريدون أن يغيّروا لكنّهم يتذرّعون بهذه الذرائع خوفاً تارةً في لاوعيهم، وعدم اقتناع ـ أخرى ـ بفكرهم التغييري اقتناعاً حقيقيّاً، وعيشهم ـ ثالثة ـ الهواجس من الجديد، فقط هواجس، وكأنّه يمكن تقديم ضمانات قطعيّة لحصول تغيير مجتمعي دون أضرار.. كلامٌ مثالي يعيشه الكثير من الناس.

والغريب أنّ بعض الناس يدّعون أنّهم يؤمنون بخطّ النقد والتغيير، لكنّ أعمالهم العلميّة والثقافية كلّها تقريباً تقع في سياق نقد الناقدين والتغييريين (ولا يثير حفيظتهم إلا أعمال هؤلاء)، دون المساس بالوضع التقليدي القائم، إلا في الأمور التي صارت واضحة عند أغلب الناس! وهؤلاء نصيحتي الأخويّة لهم أن يراجعوا حساباتهم، ولا أراهم قلّةً بل هم كثرة، وأتفهّم خوفهم من بعض

مظاهر النقد المخلّ، لكنّ هذا لا يعني أن يتخندقوا في مقابل حركة النقد والتغيير، وإلى جانب تيار التكريس والتقليد.

الطريقة هي أن تلقي بما تراه حقّاً بشكل تدريجي، إلى لحظة تكون الفرصة مؤاتية لحسم الأمور، وكثيراً ما واجهت الأجواء الدينية أموراً جديدة فحرّمتها وحاربتها بشدّة، ثم بعد عقد أو عقدين من الزمان تحوّلت هذه الأمور إلى جزء من أدبيات ونمط عيش الذين حاربوها (وهنا أقترح أن يقوم بعض الباحثين بدراسة يرصد فيها عند المذاهب ومنذ القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا مسار الأمور التي واجهها التديّن ورفضها في البداية، ثم قبلها وافتخر بها بعد ذلك، وسيرى أنّ الشواهد كثيرة تستحقّ الوقوف عندها)، فأن تحاربك القوى القائمة شيء طبيعي لكنّ نهوضك يمكن أن يجعلها تقبل بما تقول ولو بعد عقدين أو ثلاثة، والسبب هو أنّ الحرب كانت غير واعية وغير مدروسة بشكل جادّ، بل شوهدت الأمور من زاوية واحدة فقط، والسبب هو أنّنا نتحرّك دائماً بمنطق الهواجس، ونريد من أيّ فكر جديد أن يكون مثاليّاً للغاية لا يحوي أيّ نقطة ضعف، ويقدّم لنا تطمينات، وكأنّ المفكّرين الجدد رسل السماء على الأرض لا يخطؤون ولا تكون أعمالهم ناقصة. ولأننا نعجز عن مواجهة الجديد القادم من الغرب والشرق أو من داخلنا نقوم بتحريمه ومنع الناس من الاقتراب منه؛ لأننا لا يمكننا مواجهته ـ بخلق بدائل ـ لو أطلقنا سراحه، فالعجز هو الذي يقف خلف الكثير من الرفض والحجر (وليس كلّ رفض)، أكثر من الوعي والبصيرة والرؤية.

لكنّ الجرأة والغائيّة والحقّ أمور لا تعني تصفية حسابات، ولا تعني التخلّي عن الأخلاق والقيم في طرح الأفكار وخوض الحوارات العلميّة، وليست مبرّراً

للتفلّت من ضوابط البحث العلمي ومعايير النقد العلمي السليم، فكثيراً ما نخرج عن أخلاقيّة الطرح وعلميّته ومهنيّته وأدبيّاته، بحجّة أنّنا ننتقد، فكونك ناقداً لا يسقط المحرّمات، ولا يجعلها واجباتٍ أو رُخص، وكونك ناقداً لا يعني أنّك بتّ تملك حصانةً إزاء الاعتداء على الآخرين أو خسّة النفس في التعامل معهم، وكونك ناقداً لا يعني النرجسيّة وجنون العظمة وتعملق الذات والتطهّر أمام الناس ورمي المجتمع بألوان اللعن والقذارة والوضاعة. النقد مهنة شريفة، فلا نعتدي على شرفها، ولا نلطّخ قداستها الرمزية بالأنا والذاتيّة والعنف غير المبرّر وتصفية الحسابات وتحقير الآخرين وإهانة المجتمع الذي أولدنا وكنّا وما نزال وسنبقى جزءاً منه، لا نتنكّر له، ولا نرمي به خلف ظهورنا، فهو أصلنا وبيئتنا وناسنا وشعبنا ومن نمارس النقد لأجله.

٦٦٤ ـ موقف الشيخ بهجت من تطوير المنهاج الدراسي الحوزوي

✍ السؤال: ينقل عن الفقيه العارف الشيخ محمد تقي بهجت رضوان الله عليه، أنّه كان من المؤيّدين لضرورة تغيير المناهج الدراسية في الحوزة العلميّة، فهل هذا صحيح؟

● لم أتتبّع كثيراً في موقف سماحة الشيخ بهجت رحمه الله من موضوع المناهج التعليميّة في الحوزة العلميّة، لكنّ الشيخ محمّدي الريشهري حفظه الله ينقل عنه ـ وفقاً لما جاء في كتاب (زمزم عرفان، يادنامه فقيه عارف حضرت آية الله محمد تقي بهجت: ٧٢، طبع دار الحديث، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م، نقلاً عن كتاب: در محضر آية الله العظمى بهجت ١: ١٦٨) ـ ينقل عنه بما ترجمته إلى العربية: أنّ (كتابا الرسائل والمكاسب ليسا كتباً دراسيّة لمراحل السطوح، بل هما

كتابان يسطران بحوث الخارج للشيخ الأنصاري، ومن هنا ولكي يُدرجا في مرحلة السطوح اليوم، لابدّ من تهذيبهما وإجراء بعض التعديل عليهما، ولابدّ من تشكيل هيئة لتهذيب الكتب الدراسيّة الحوزويّة، لاسيما مرحلة السطوح العليا. لقد وضع الشيخ الأنصاري ذروة قوّته العلميّة في هذين الكتابين، وكان يأتي بهما إلى الدرس، ويقرأ منهما، أمّا نحن فجعلناهما من الكتب الدراسيّة لمرحلة السطوح، ومن هنا فالذي يبدو أنّهما يحتاجان جدّاً إلى تهذيب، فلا كتاب المكاسب ولا الرسائل ولا الكفاية بالكتب المناسبة لمرحلة السطوح في الحوزة، ولم يكونا رائجين سابقاً في الحوزات العلميّة في هذه المرحلة، فهل من المناسب أن يدخل الطالب إلى مرحلة البحث الخارج وفكره مشغول بما قاله الشيخ الأنصاري في الرسائل والمكاسب؟!).

وفقاً لهذا النقل عن سماحته رحمه الله، يبدو أنّه كانت لديه بعض المواقف المؤيّدة لإجراء تعديلات على بعض الكتب الدراسيّة الحوزويّة، والعلم عند الله.

٦٦٥ . تعدّد الزوجات وزيادة الإناث على الذكور، وقفة تحليل وتعليق

السؤال: يقال بأنّ سرّ تشريع تعدّد الزوجات هو تحقيق التوازن بين عدد الذكور والإناث، كما يقول البعض، فإذا كان الأمر كذلك، فلابدّ من الدعوة إلى تعدّد الأزواج في المجتمعات التي تتزايد فيها أعداد الإناث على الذكور مثل (الهند). هل صحيح هذا النمط من الاستنتاج؟

● هذه الفكرة شاعت وعلى نطاق واسع منذ مطلع القرن العشرين وإلى يومنا هذا، بوصفها تبريراً لتشريع تعدّد الزوجات في الفقه الإسلامي. وأضع الأمر أمام فرضيّتين، دون أن أحكم على الذين قالوا هذه الفكرة بأنّ كلماتهم تريد

الفرضيّة الأولى أو الثانية:

أ ـ أن يقصدوا ممّا قالوه أنّ هذه هي علّة الزواج المتعدّد في الشريعة، وأنّ هذا هو السبب الأوّل والأخير، وأنّهم بذلك يريدون إفحام منكري هذا الزواج ليصحّحوا تشريعه بالمطلق، فإذا كان هذا هو مقصودهم فما يبدو لي هو أنّه غير صحيح، فقد لاحظنا أنّهم اعتمدوا على معطيات أوّليّة، في حين أنّ مراجعةً بسيطة للأوضاع السكّانية في العالم ـ ويمكن مراجعة ما تنشره المؤسّسات الدوليّة في هذا الإطار، وهو موجود على الشبكة العنكبوتية (الأنترنت) ـ يؤكّد أنّه لا يوجد قانون موحّد لمسألة النسبة بين عدد الذكور والإناث، بل تختلف من منطقة إلى أخرى، ومن بلد إلى آخر، ومن ظرفٍ زمني إلى آخر، الأمر الذي يلزمهم أن يغيّروا هذا الحكم تبعاً لتغيّر الأوضاع، لو كانت هذه هي علّة الحكم وفلسفته الجوهريّة.

ب ـ أن يقصدوا مجرّد القول بأنّ تعدّد الزوجات في المجتمعات التي يكون فيها عدد الإناث أكبر من عدد الذكور ـ إلى جانب تقدّم الإناث في البلوغ الجنسي زماناً على الذكور ـ هو تشريعٌ معقول، فلا نقول بأنّ تعدّد الزوجات كان لأجل هذا الأمر، بل نحاول أن نقول بأنّ تعدّد الزوجات يغدو تشريعاً اجتماعيّاً معقولاً في حالات من هذا النوع.

فإذا قصدوا ذلك فهذا أمر معقول، ويمكن تبنّيه، شرط أن ندرس التأثيرات الأخرى لظاهرة تعدّد الزوجات؛ لنوازن ونقارن بين الآثار الإيجابية والسلبيّة له ما دام البحث قائماً على التعقيل وعلى محاولة تقديم تحليل عقلاني.

وفي الحالة الثانية، فإنّ المدافع عن تعدّد الزوجات لا يريد سوى أن يحطّم الجدار المرتفع بين الآخرين وتعدّد الزوجات، فهم يرفضون هذا المبدأ بالمطلق،

ونريد أن نقنعهم بأنّ هذا الرفض المطلق غير مبرّر. ولا نريد أن نثبت لهم صحّة الترخيص المطلق، بل نريد إثبات بطلان الرفض المطلق، فعندما نعطيهم حالات يكون فيها الإناث في المجتمع أكثر من عدد الذكور بنسبة عالية، وأنّ هذه الحالات سوف تفضي ـ لو لم نشرّع تعدّد الزوجات ـ إلى خلق مشاكل اجتماعية ونفسيّة عميقة، نكون قد نجحنا في إقناعهم بأن يفتحوا كوّةً في جدار الرفض، ليقبلوا ولو في بعض الحالات بأنّ تعدّد الزوجات يمكن أن يغدو تشريعاً معقولاً لضمان سلامة الاستقرار الاجتماعي في بلدٍ ما ضمن ظرفٍ ما.

إذن، فهذه الفكرة تنفع في مجال محدود لكسر حدّة الرفض، لكنّها غير قادرة ـ لوحدها ـ على أن تثبت معقوليّة تشريع تعدّد الزوجات دائماً، فضلاً عن أن تبرّر لنا السبب في الوقوف عند أربعة وعدم كون الرقم أقلّ أو أكثر كما هو المعروف في الفقه الإسلامي، وهي عاجزة لا تشرح لنا أيضاً سبب تحريم الإسلام لتعدّد الأزواج لو كان الذكور أكثر عدداً من الإناث في مجتمعٍ ما في زمانٍ ما.

٦٦٦ . فكرة سنّ اليأس في الإسلام وظلم المرأة وإفقادها الأمل

السؤال: قالت كاتبة معاصرة بأنّ توصيف المرأة بأنّها بلغت سنّ اليأس نوع من الذكورية الظالمة لها، وكأنّها باتت عاطلة عن الحياة والأمل والوجود والفعالية. مع أنّ الدين هو الذي وصفها بذلك، فما هو تعليقكم؟

● ليس الدين هو الذي أسّس لهذا المصطلح بمعناه العام، بل هو مصطلح قائم موجود متداول حتى خارج الدائرة الدينية وإلى يومنا هذا، وأعتقد بأنّ الموضوع تمّت المبالغة في التعاطي معه، فالدين لم يتحدّث عن سنّ اليأس للمرأة بجملة مطلقة توحي باتصاف المرأة نفسها باليأس، كلّ ما في الأمر أنّ القرآن

الكريم استخدم أحد اشتقاقات اليأس للإشارة إلى حالة ما إذا لم تعد تحتمل المرأة أن يأتيها الحيض، قال تعالى: ﴿**وَاللاَّئِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللاَّئِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولاتُ الْأَحْمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْراً ذلِكَ أَمْرُ اللهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْراً أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلا تُضارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرى لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللهُ لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ ما آتاها سَيَجْعَلُ اللهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْراً**﴾ (الطلاق: ٤ ـ ٧).

فالآيات وردت في سياق بيان العدّة للمرأة المطلّقة، ولهذا ميّزت بين التي يئست من المحيض وغيرها على صور وحالات ذكرتها الآيات الكريمة التي فرضت هنا على الرجال المعروف وعدم الإضرار بالمرأة مطلقاً وكان لسانها لساناً رحيماً بحال النساء كما هو واضح من سلسلة الآيات.

فاليأس جاء متعلّقاً بالحيض، لا بالمرأة، أي المرأة لم تعد في سنّ تحيض فيه مثلاً، وليس التوصيف للمرأة عموماً، فهذا تماماً مثل قول الشريعة: إذا يئست من الحصول على الماء وجب عليك التيمّم، فهل هذا يؤسّس لثقافة اليأس للرجل أو للمجتمع؟ وقد استخدم الفقهاء والأصوليّون المسلمون هذا التعبير عند قولهم: لا يجوز العمل بالدليل العام إلا بعد اليأس عن الظفر بالدليل المخصِّص، وليس في التعبير دلالة سلبيّة، إنّما هي عبارة وبيان أدبي عربي لتوضيح أنّ الإنسان بلغ من أمرٍ ما حدّاً لم يعد يحتمل أن يقع هذا الشيء معه.

فإذا كان هذا العنوان مثيراً أو سلبيّاً فهو في التعاطي الاجتماعي العام الذي

يتعامل مع المرأة على أنّها مصنع أو ولّادة أطفال فقط، أمّا التعبير القرآني المشير إلى مجرّد حالة انعدام احتمال حصول العادة الشهريّة فهذا لا يؤسّس لمفهوم اجتماعي أو ذكوري.

نعم، بعض التعابير الواردة في بعض الروايات المنقولة ممّا يشير إلى شيء من توهين المرأة التي لا تلد أو العاقر العقيم سبق أن تعرّضت لها بالتفصيل في دروسي المتواضعة حول تحديد النسل في الإسلام، ولي عليها تحفّظات لا مجال للتعرّض لها الآن.

٦٦٧ . الموقف من فتاوى التضليل، وأداء المؤسّسة الدينية

✍ السؤال: كيف تنظر إلى ردّة فعل بعض علماء الدين تجاه الآراء (العقدية والفقهية والتاريخية) المخالفة للشائع من قبل بعض علماء الدين الآخرين؟ وهل هي إيجابية أم سلبية؟ أين تقف من بيانات (فتاوى) التضليل الصادرة في حقّ بعض العلماء الأكفاء؟ ما أثر هذه المواقف على الحراك العلمي والثقافي والمكانة الروحية والعلميّة لعلماء الدين؟ هل تؤمن بما يقول به بعض علماء الدين من أنّ كثيراً من هذه الآراء الشاذة يقف وراءها جماعات ودول واستخبارات معادية للإسلام أو التشيّع؟ من جهةٍ أخرى: نجد أنّه قبل عدّة سنوات جرت محاكمة الكاتب الكويتي الدكتور أحمد البغدادي بتهمة الإساءة إلى الرسول الأعظم محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وتمّت إدانته على ما أذكر؛ لأنه قال: (لقد فشل النبي في فرض الإسلام على المجتمع المكّي مدّة ثلاثة عشر عاماً إلى حين دخل الإسلام قلوب الأنصار من يثرب. أليس في هذا الأمر عبرة؟!)، ومن قبل ذلك تمّت محاكمة نصر حامد أبوزيد في مصر. السؤال: ما رأيك بهذه المحاكمات

وعلاقتها بحريّة الرأي في الإسلام؟ ومتى تعتبر الكلمات هذه هتكاً بحقّ المعصوم؟ وهل قول: الرسول فشل، يعتبر إساءة للرسول؟

● في الحقيقة، هذا الموضوع متشعّب جدّاً، وتدخله تعقيدات كثيرة، وليس الدين أو المؤسّسة الدينية هما الطرف الوحيد في تقديري في هذا الموضوع، ثمّة إطار يجب علينا أن نعيه جيداً قبل أن نتحدّث عن موضوع من هذا النوع، وهذا الإطار السياقي التاريخي يتكوّن من العناصر التالية:

١ ـ إنّ الحكومات القائمة في الدول العربية والإسلاميّة، فضلاً عن الغرب والكيان الصهيوني، يناسبها جدّاً أن يكون هناك صراع (وليس اختلافاً فكريّاً فقط) علماني ـ إسلامي يبلغ أبعد مدياته، فإنّ هذا الصراع يمكن من خلاله تمرير الكثير من المشاريع دون أن تسلّط الأضواء عليها، كما يمكن من خلاله إشغال الإسلاميّين والعلمانيّين معاً بمشاكل داخليّة تفصيلية، ومن ثم فتور نشاطهم إزاء قضايا الأمّة الكبرى في المرحلة الراهنة.

٢ ـ إنّ هناك تيارات قوميّة ويساريّة وعلمانيّة هُمِّشَت إثر تنامي ما يسمّى بالإسلام السياسي في العالم العربي والإسلامي، ومن الطبيعي أن تعود هذه التيارات للانقضاض على الإسلاميّين عقب فشلهم في بعض المواضع والمواقف والمشاريع، لهذا نجد اليوم أنّ المشهد بات منقلباً تقريباً، فبعد أن كان المدّ الإسلامي منذ الخمسينيّات يقف موقف الهجوم والتقدّم في مقابل التيارات اليساريّة والعلمانية ثقافيّاً، صرنا منذ التسعينيات نواجه حالةً عكسيّة، حيث صار الإسلامي في موقع الدفاع ثقافيّاً، ويطلب منه في كلّ يوم أن يدافع عن فكرةٍ هنا أو هناك في منظومته الفكرية والثقافية والدينية.

هذا التحوّل هو أمر واقع لا يمكن تجاهله، لاسيما بعد إخفاق الكثير من

الحركات الإسلاميّة في ممارسة الفعل السياسي والاجتماعي والاقتصادي أيضاً، حتى بات التيار غير الإسلامي يحاول في كلّ صغيرة وكبيرة أن يصوّر التيار الإسلامي بمشهد الصورة السلبيّة، وكأنّ الدين والإسلاميّين لم تعد لهم أيّ حسنة تُذكر على الإطلاق، وهو ما يشبه نشاط الحكّام ورجال الأمن والاستخبارات في عالمنا العربي، فعندما تعصف بالبلاد موجةٌ من الاغتيالات والتفجيرات والتخريب الأمني، ثم يلقى القبض على شخصٍ أو مجموعة، فإنّ أدبيات الثقافة السائدة هي أن نقول للناس بأنّ الذي ألقينا القبض عليه هو الذي يتحمّل كلّ مسؤوليات الخراب في المجتمع، وبهذه الطريقة نريح الناس ونرتاح ونضع كلّ المشاكل على كتف ذاك الشخص، وكأنّه لا مشاكل أخرى أتت منّا، وهو ما دفع ببعضهم ـ ساخراً ـ إلى شكر الله على وجود الكيان الصهيوني؛ حيث إنّ كلّ ألوان فشلنا يمكننا أن نضعها في مسؤوليّته ونبرأ أنفسنا من كلّ تقصير!

فالقضيّة في الحقيقة صراعٌ آخر على السلطة في العالم العربي والإسلامي بين الإسلاميّين والعلمانيين، وليست مسألة فكرية محضة، الأمر الذي تأكّد في أحداث مصر وتونس عقب ما سمّي بالربيع العربي.

يضاف إلى ذلك ظهور التيارات النقديّة داخل الحالة الإسلاميّة في العالم الإسلامي، والتي بدأت تعيد النظر في منظومة التفكير الديني عند الإسلاميّين، فيما تراه السبيل الأفضل للنجاح والتقدّم في المرحلة الراهنة، وقد أدّى ظهور هذه المدرسة النقديّة بفروعها (على مستوى العلوم العقدية والشرعية والقرآنية والحديثية، وعلى مستوى نظرية العمل السياسي) إلى قلق داخلي بين التيار الإسلامي نفسه، وعقّد المشهد أكثر فأكثر.

٣ ـ هذا الوضع الجديد لم يتم تلقّيه من قبل التيارات الإسلاميّة الرسمية بتفهّم منشود، فقد اعتبر ظاهرةً شاذّة، وأمراً غريباً، ولم يدرس الواقع العربي والإسلامي بوعي دقيق لنعرف أنّ هذه الظواهر متوقّعة جدّاً في ظلّ الإخفاقات المتزايدة في العالم العربي، وبدل أن تُعقد اللقاءات لدراسة الآليّات الأفضل في مواجهة الوضع الحالي وتخطّيه، شهدنا أنّ بعض الكبار في التيارات الإسلاميّة عامّة فضّل أسلوب الردّ القاسي، فاتخذ سلاح الفتوى والتكفير والتضليل والتفسيق والردّة والرجوع للمحاكم القضائية وغير ذلك بوصفها أساليب لمواجهة الأفكار اللادينية أو الأفكار الدينية المختلفة مع التيار الرسمي الذي يمسك بأغلب الأمور، وبهذا صارت طريقة تعاطي الكثيرين في التيار الإسلامي مع الظاهرتين الجديدتين المشار إليهما هو بنفسه مادّة لإثبات عقم التجربة الإسلاميّة، وأنّها تجربة فاشلة قمعيّة فارغة الخطاب إلا من السباب والتفسيق والتجهيل والنبذ والإقصاء وغير ذلك من الأمور التي بات الإنسان المسلم والعربي يراها مظاهر فشل في المشروع الفكري والثقافي ويئنّ من وطأتها.

لقد كان أداء التيار الإسلامي ورموزه العلمائية هنا سلبيّاً في غير موقع، رغم أنّه كان جيداً في مواقع أخر، فلم نجنِ من وراء هذه السياسة (الاستراتيجيّة) سوى المزيد من التقهقر الداخلي لأوضاع التيّار الإسلامي، وسوى تقديم دليل إضافي للتيارات اليساريّة والعلمانية على فشل الإسلاميّين وعدم تمايزهم عن سائر الحكّام المستبدّين في العالم العربي لو قيّض لهم ممارسة السلطة.

ولم تقف بعض الجهات الإسلامية عند هذا الحدّ، بل استخدمت العنف الجسدي بالضرب والسجن والنفي والتصفيات الجسديّة في غير موقع بحقّ خصومها كما في مصر وغيرها، ما زاد الأمر تعقيداً وخلق مظلوميّات رمزية

للأطراف الأخرى تعيد ذكر اسمها في كلّ مناسبة ومحفل لمن يراجع أدبيات تلك التيارات.

هذا الوضع المتزايد في القهر والعنف الخطابي والعملي، تحت إشراف أجهزة الاستخبارات العربية وغيرها، ولّد جيلاً عنيفاً معادياً للدين القائم أمام عينيه، فارتفعت حدّة ونبرة الخطاب المعارض للدين من خلاف فكري إلى لغة عنيفة وصادمة ومعادية لأكبر القيم الدينية، مستخدمةً كلّ أساليب السخرية والتوهين والاستهزاء والنقد.

هذا المشهد بصورته الموجزة للغاية من الضروري أن نجلس لنتأمّل فيه وتُدرس الأمور بعقليّة استراتيجية في المواجهة، لا بعقلية بدائية قروسطية ما قبل تاريخية كما يفعل الكثير من الشيوخ والخطباء ومنبريّو الفضائيّات في غير بلد عربي ومسلم. ورغم الدعوات لتطوير المؤسّسة الدينية تطويراً يجعلها تفكّر بطريقة استراتيجية وبأفق مفتوح على المنطقة وتحوّلاتها، لكنّ تغييرات أقلّ من ذلك بكثير ظلّت أمراً صعباً للغاية في هذه المؤسّسة مع الأسف الشديد، وفي ظنّي أنّ الحال شيعيّاً ـ إذا أردنا أن نتكلّم بتمييز طائفي وليس بانحياز طائفي ـ أحسن بكثير من الحال سنيّاً، رغم سلبيّاته الكثيرة.

وفي هذا السياق، يجب دراسة الظواهر التي أشرتم إليها في السؤال، ففتاوى التضليل والتكفير والتبديع والردّة والأحكام القضائية في غير بلد مسلم ضدّ الرموز الثقافية والأدبيّة والإعلاميّة، هي ـ في الغالب ـ مظهرٌ للفشل الذريع للمؤسّسة الدينية بعنوانها العام؛ لأنّ هذه المرحلة لا يمكن أن ينفع فيها مثل هذه الطريقة؛ لأنّ هذه الطريقة ستكرّس المشكلة ضدّ التيار الديني، ولن تلغيها، لاسيما عندما تصبح هذه الشعارات التضليليّة والتفسيقية مستخدمةً بطريقة

مبتذلة للغاية، نازلةً بأبّهة الفتوى وهيبتها إلى مستوى ضحل، فبعد أن كانت الفتوى لا تطلق إلا لمواجهات استثنائية ذات تأثير على مفاصل تاريخية مهمّة، ها هي اليوم تطلق في حقّ حملة تذهب للحج، أو عالم تحرَّم الصلاة خلفه، أو مسلسل تلفزيوني لا يجوز مشاهدته، أو كتاب أو مجلّة يحرم تداولهما في عالمٍ لم يعد يعرف حواجز المعلوماتية.

طبعاً أنا أقوم الآن بتقويم أداء شريحة كبيرة من الإسلاميّين، وليس كلّ الإسلاميين بالتأكيد، كما لا يعني ذلك أنّ أداء التيارات اليسارية والعلمانية كان نزيهاً، فلديّ الكثير من الملاحظات عليه، لكنّني أتحدّث في هذه اللحظة عن هذا المشهد من الصورة، فأرجو التنبّه لهذا.

ضمن هذا السياق، يأتي تقويم ظاهرة الكلمات التي تعبّر عن إهانات، وينبغي في البداية التمييز بين ظاهرتين: النقد وإبداء عدم الاعتقاد من جهة، والتجريح والتجديف والإهانة من جهة أخرى، فإذا أخذنا الإهانة والسبّ فإنّ من الطبيعي أن يجرّم فاعل ذلك؛ لأنّ هذا الفعل جرميّ في الشريعة الإسلاميّة وفي العرف والقانون، وأمّا حجم هذه الجريمة وهل يبلغ حدّ القتل والاتهام بالردّة فهذه مسألة خلافيّة بين الفقهاء

إنّني أعتقد بأنّه من الضروري أن تكون هناك قوانين تمنع وتجرّم إهانة كبرى المقدّسات الدينية عند المسلمين؛ لأنّ هذا الأسلوب غير أخلاقيّ وغير نزيه حتى لو راج في الغرب، فليس الغرب معصوماً حتى نتّبعه في كلّ ما بات عنده بديهيّاً، ولا ينبغي أن نكون محبطين إلى حدّ ما أسمّيه بنظريّة (التحسين والتقبيح الغربيين)، والتي تهيمن على أجيالنا الصاعدة، فما حسّنه الغرب فهو حسن، وما قبّحه فهو قبيح، لا لشيء إلا لأنّ الغرب حسّنه أو قبّحه!

لكنّ المشكلة في فهم الإهانة والسبّ والتجريح، وتحديد مديات وحدود هذه المفاهيم، فإنّ واقعنا الحالي المتشنّج باتت تلتبس الأمور فيه حدّاً تتداخل المفاهيم وتتواشج، ولم تعد هناك حدود فاصلة بينها، فلو قال شخصٌ: أنا أحترم النبيَّ لكنّني أخطّئه في الأمر الفلاني من أمور الحرب والسياسة، عدّ ذلك إهانة وتجديفاً، مع أنّ هذا التعبير ليس فيه إهانة بحسب ذاته حتى لو كان خاطئاً.

إنّ سلبيات الواقع الإسلامي خرقت كلّ الحدود المفاهيمية للأفكار والمقولات، فاختلط كلّ شيء بكلّ شيء، ففي المقابل لو صدرت من شخص إهانة حقيقية بحقّ النبي جارحاً مشاعر مليار مسلم، لسمعنا فريقاً يتحدّث عن الحريّات. فكثير من أساليب التعبير العادية يعدّها بعض إهانة بسبب الجوّ المتشنّج، فيما يراها بعض أمراً عادياً، والعكس صحيح.

ففي المثال الذي ذكرتموه حول الكاتب الكويتي الدكتور أحمد البغدادي في تعبيره بكلمة الفشل، نحن نجد قلقاً عامّاً، وإلا فهذا التعبير يمكن أن يكون من وجهة نظر أخرى أمراً غير مهين للدين، وعلى سبيل المثال فقد استخدم الإمام محمد باقر الصدر رحمه الله ـ وهو العالم الديني المحافظ المتديّن الإسلامي المعروف ـ نفس هذه التعابير في حقّ من يراهم معصومين كالنبي عنده، لكن في تلك الفترة حيث لم تكن درجة الحساسيّة عالية، ولم تقع الأمور في سياق تصفوي وتصارعي بين التيارات، مرّت هذه التعابير بطريقة عادية، ولكنّها اليوم وبسبب الجوّ الخانق تصبح ذات دلالات سلبيّة.

إنّ محمد باقر الصدر يقول: (..وإذا أردنا أن نمسك بخيوط الثورة الفاطميّة من أصولها ـ أو ما يصحّ أن يعتبر من أصولها ـ فعلينا أن ننظر نظرةً شاملةً عميقةً لنتبيّن حادثين متقاربين في تأريخ الإسلام؛ كان أحدهما صدىً للآخر وانعكاساً

طبيعياً له، وكانا معاً يمتدّان بجذورهما وخيوطهما الأولى إلى حيث قد يلتقي أحدهما بالآخر، أو بتعبيرٍ أصحّ إلى النقطة المستعدّة في طبيعتها إلى أن تمتدّ منها خيوط الحادثين. أحدهما: الثورة الفاطميّة على الخليفة الأوّل التي كادت أن تزعزع كيانه السياسي، وترمي بخلافته بين مهملات التأريخ. والآخر: موقف ينعكس فيه الأمر فتقف عائشة أمّ المؤمنين بنت الخليفة الموتور في وجه عليّ زوج الصدّيقة الثائرة على أبيها. وقد شاء القدر لكلتا الثائرتين أن **تفشلا** مع فارق بينهما مردّه إلى نصيب كلّ منهما من الرضا بثورتها، والاطمئنان الضميري إلى صوابها وحظّ كلّ منهما من الانتصار في حساب الحقّ الذي لا التواء فيه، وهو أنّ **الزهراء فشلت** بعد أن جعلت الخليفة يبكي ويقول: أقيلوني بيعتي، والسيدة عائشة فشلت فصارت تتمنّى أنّها لم تخرج إلى حرب ولم تشقّ عصا طاعة) (فدك في التاريخ: ٤٧ ـ ٤٨).

ويقول الصدر أيضاً: (وقد **فشلت الحركة الفاطمية** بمعنىً ونجحت بمعنى آخر. **فشلت لأنّها لم تطوّح بحكومة الخليفة رضي الله عنه** في زحفها الأخير الخطير الذي قامت به في اليوم العاشر من وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله. ولا نستطيع أن نتبيّن الأمور التي جعلت **الزهراء تخسر المعركة،** غير أنَّ الأمر الذي لا ريب فيه أنّ شخصيّة الخليفة رضي الله عنه من أهمّ الأسباب التي أدّت إلى **فشلها**؛ لأنّه من أصحاب المواهب السياسية) (فدك في التاريخ: ٩٦).

ويقول الصدر أيضاً: (وعلى سبيل الإجمال، يجب أن نعلم بأنّ عليّاً عليه السلام لم يكن رئيساً ولا كان قاصراً أو مقصّراً **حينما فشل**؛ لأنّ كلَّ هذا غير محتملٍ، خصوصاً وأنّ النبي صلّى الله عليه وآله وهو قمّة النشاط والحيويّة والجهاد، ومع ذلك واجه هذه المشاكل والصعاب تجاه تشريع هذا الحكم) (أئمة

أهل البيت: ٢٢٥). ويقول: (هذه العوامل كلّها اشتركت في سبيل أن تجعل موانع قويّةً جدّاً، هذه الموانع اصطدم بها النبيُّ صلّى الله عليه وآله عند تشريع الحكم، واصطدم بها عليٌّ بن أبي طالب عليه السلام عند محاولة تطبيقه، وعند محاولة مقابلة الانحراف وتعديل التجربة وإرجاعها للوضع الطبيعي، ولهذا **فشل في زعزعة الوضع القائم** بعد النبي صلّى الله عليه وآله. وفي ذلك الحين بدأ خطّه الثاني، وهو خطّ تحديد الإسلام في إطاره الصحيح الكامل، وتحصين الأمّة، وجعلها قادرةً على مواصلة وجودها الإسلامي) (أئمّة أهل البيت: ٢٣٣)، ويقول: (وهذا هو الذي يفسّر لنا أنّ عليّاً عليه السلام بعد أن **فشل في تعبئته الفكريّة** عقيب وفاة رسول الله صلّى الله عليه وآله لم يعارض أبا بكر وعمر معارضةً واضحةً سافرةً طيلة حياتهما) (أئمّة أهل البيت: ٢٤٦).

فلاحظوا كيف أنّ إسلاميّاً صلداً مثل الصدر لا يجد حزازةً في استخدام هذه التعابير، لكنّ طبيعة الظروف القائمة اليوم تفرض حساسيّات خاصّة في الأمر توجب اضطراب وجهات النظر في هذا الموضوع، ولهذا تجد أنّ الكثير ممّا يقوله الإصلاحيّون الدينيّون اليوم بات يشكّل حساسيةً خاصّة، رغم أنّ التيارات الدينية الرسميّة نفسها قبل عقود كانت شخصيّاتها تطلق مثل هذه الأمور دون حساسية.

ولتجاوز مشكلة الاستنسابيّة والذاتية في هذا الوضع القائم، وتقويم هذا التعبير أو ذاك بوصفه إهانةً أو لا، يجب القيام بخطوات قانونيّة؛ لأنّ المشكلة في عدم وجود صيغ قانونية صارمة وواضحة لتمييز الأمور، وترك القضايا مفتوحة أحياناً على تجاذبات السياسة واستنسابات القضاة (المنحازين في بعض الأحيان)، **وهذا ما لابد من وضع حلّ له ولو عبر:**

أ ـ التداعي لمؤتمر فقهي قانوني لمنظمة المؤتمر الإسلامي، يدرس هذا الموضوع بطريقة تفصيليّة، ليتوصّل إلى وضع بنود واضحة ومحدّدة فيه، وتشارك فيه التيارات الفقهية والدينية المختلفة بما فيها التيارات المتهمة بالعلمانية في الوسط الديني.

ب ـ التمييز بين حالات صدور الإهانة ومستويات إعلانها ووضع صيغ قانونيّة واضحة في هذا المجال.

ج ـ تبنّي هذه الصيغ الواضحة قانونيّاً من قبل الدول الإسلاميّة، واتخاذ قرارات جادّة في استقلال السلطة القضائيّة، وعدم تحويل مثل هذه القضايا إلى المحاكم أو القضاة المعروفين بالانحياز اليميني أو اليساري.

د ـ الكيل بمكيال واحد في هذه الأمور، فليس إذا صدرت بعض الأمور من أشخاص منتمين لتيارٍ ما، تمّ التهويل فيها، أمّا لو صدر شبيهها من تيار آخر يصار إلى غضّ الطرف عنه، فإنّ هذا يخالف عدالة الفتوى وعدالة القضاء، وقد رأينا مثل ذلك في عنوان إهانة المراجع، وهو العنوان الهلامي الذي يستخدمه الجميع، ففيما يُهان العلامة فضل الله أو الشيخ المنتظري أو السيد الشيرازي بأشدّ أنواع الإهانات، وهم مراجع يقلّدهم عدد كبير من الناس، ولا يصنّف ذلك إهانةً، بل دفاع عن الدين، نجد أنّ شخصاً آخر لو أطلق عبارة عامّة بلا تسميات، أو جرّح بمرجعيّة أخرى اليوم في النجف أو قم، فإنّه يفهم منها الإهانة ويطلب اتخاذ إجراء، وتقوم الدنيا ولا تقعد!

لا أريد الدخول في هذا الموضوع الذي يعبّر عن ازدواجيّتنا وكيلنا بمكيالين في أمور كثيرة، بقدر ما أريد أن يكون الحَكَمُ في هذه الأمور منصفاً ومحايداً أثناء حكمه.

٦٦٨ . هل اقتراب مفكّر ديني من العلمانيّين دليلُ فساده؟!

السؤال: لاحظ أحدهم أنّ قاعدة العلمانيّين هي النفور من الأفكار الدينية ومن رجال الدين.. يقول: لكنّهم يخالفون هذه القاعدة في مورد السيد فضل الله رحمه الله، فتتبدّل قاعدة النفور إلى قاعدة الإعجاب والاحتفاء..! وربما قيل: إنّ إنسانيّة خطاب السيد رحمه الله هي سرّ تمييزهم بين خطابه وخطاب غيره من رجال الدين.. لكن ـ في المقابل ـ ربما قيل: أن يعتبروه أحد مفكّريهم وملهميهم تعبيرٌ عن السنخيّة بين فكره وفكرهم.. فإذا كنّا نبني على ضلال العلمانيّة، فإنّ هذا ـ بالنتيجة ـ يستلزم القول بضلاله، أو يكشف عن ضلاله.. فما الصحيح والخطأ من القولين؟ معتذراً كلّ الاعتذار على المزاحمة بعد المزاحمة.. أولاكم الله دائم رعايته.. وأسألكم الدعاء.

● ربما يتعاطى كثير من الناس بهذه الطريقة في مقاربة الأمور، ليس مع العلامة فضل الله رحمه الله فقط، بل مع كثيرين أيضاً، فالحساب عندهم في التصويب والتخطئة والهداية والضلال هو بمقدار قرب هذا الفكر أو ذاك، أو هذا الشخص أو ذاك، من التيارات اللادينيّة مثلاً أو نحو ذلك.

ولكنّ هذه الطريقة غير صحيحة في المعالجة؛ لأنّها تنطلق من كون التيار العلماني مثلاً لا يوجد عنده حقّ في بعض مقولاته، فإذا اقترب من شخصٍ ما فهذا معناه اقتراب الباطل المحض من ذلك الشخص، وهذا أمرٌ غير صحيح؛ فالعلمانيّون وغيرهم ثمّة في أفكارهم الكثير من المقولات الصحيحة، حتى لو تمّ الخلاف معهم على كثير من مقولات أخرى، ومن ثمّ يجب أن نقارب نوعيّة الأفكار التي أثارت إعجابهم مثلاً في هذا الشخص أو ذاك، وفي هذا الفكر أو ذاك، حتى نكون علميّين ومنهجيّين في تعاملنا مع الأمور، فقد يكون ما أثار

إعجابهم بعض الأمور التي هي حقّ، وقد يكون ما أثار إعجابهم أمورٌ ليست بحقّ.

فهذه الطريقة ليست أسلوباً علميّاً في تقويم أفكار الناس والحكم عليها؛ لأنّ العلماني ليس باطلاً محضاً في كلّ ما يقول ويرى صغيراً كان أو كبيراً. فهو إنسان يملك عقلاً ويصيب فيه ويخطأ. والكلام نفسه نقوله للعلمانيّين والإصلاحيّين الذين قد يختلفون مع شخص لأنّ التيارات الدينية قريبة منه أو معجبة به، فهذا ليس بدليل، لا وفق موازين العلم ولا المنطق.

بل لو أردنا تطبيق هذه الطريقة لربما ما ناسبت المستشكل نفسه هنا، فلطالما أُعجب اليسار الماركسي والاشتراكي في العالم العربي بالمقاومين الإسلاميّين، وكانوا أقرب إليهم من بعض التيارات الدينية حتى في الداخل المذهبي، ولطالما كان اليسار غير الديني أقرب إلى الإمام الخميني ـ إلى ما هو بُعَيْدَ انتصار الثورة ـ من المؤسّسة الدينيّة نفسها، حتى اتّهم السيّد الخميني بالشيوعيّة وبقبض الأموال من سفارات الاتحاد السوفياتي.

بل هناك سؤال جوهريّ أرجو التأمّل فيه: من هو الأقرب إلى العلمانيّة في عصرنا: التيار الإسلامي السياسي (الخميني، مطهري، فضل الله، الصدر..) أم الحوزات المدرسيّة؟ إنّ الحوزات التقليديّة أقرب إلى العلمانيّة منها إلى الإسلاميّين والنهضويّين وبعض دعاة التجديد الديني، وذلك أنّ الكثير من تقليديّي الحوزات ـ وهي اجتهاداتهم ووجهات نظرهم التي نحترمهم عليها ـ لا يرون جواز ممارسة السلطة السياسيّة في عصر الغيبة، وكثيرٌ منهم يمنع عن إجراء العقوبات الجزائيّة والجنائيّة في عصر الغيبة أيضاً، وكثير منهم يحرّم العمل السياسي الهادف لقيامة دولة دينية، وكثير منهم لا يتفاعلون مع الأحزاب الدينية

أساساً، وكثيرٌ منهم يحصرون دور الدين اليوم بالشؤون الفرديّة تقريباً، ودورَ المؤسّسة الدينية بالإفتاء وبعض الأمور المحدودة، فمن هو الأقرب إلى العلمانيّة؟ ومن هو الذي يناسب وجودُه التيارَ العلمانيّ؟ ذاك الذي ينادي بتطبيق الشريعة وممارسة الحياة الدينية السياسية والاجتماعيّة أم أولئك الذين يرون حرمة العمل السياسي وممارسة السلطة السياسيّة ويفضّلون انعزال رجال الدين عن السياسة؟! فأيّهما أقرب إلى العلمانيّة؟!

مَن الذي كانت تعيش الأنظمة العربية (القومية واليسارية و..) معه مشكلةً بشكل أكبر: مدرسة الصدر والشيرازي والخميني وسيد قطب.. أم التيار الآخر في الوسط الديني؟ ها هو عبد الكريم سروش يرى مؤخّراً أنّ الثورة الحسينية سرٌّ من الأسرار غير قابلة للاستنساخ، ويأخذ التيار التقليدي ـ غير الثوري ـ كلامَه اليوم في الوسط الإيراني بمثابة مرجّحٍ لرأيهم في عدم استنساخ الثورة، ويقولون: كلامُنا لم ينشأ من فراغ؛ فها هم الباحثون الآخرون يؤيّدوننا، فكيف صار كلام سروش هنا مؤيّداً والتقاؤكم معه علامةً صحيّة، أمّا التقاء الآخرين معه في مكانٍ آخر فهو دليل فسادهم وضلالهم؟!

والغريب أنّنا نبحث خلف الغرب والشرق غير المسلم ونجمع شهاداتهم المادحة للرسول أو الإمام علي أو الإمام الحسين، ونفتخر بها أمام الملأ، بينما لو قال المفكّرون (وأغلبهم غير دينيين) في الغرب والشرق مدحاً لتيارٍ ديني اليوم أو لشخصيّة دينية صار ذلك إدانة! ألا تنادي الكثير من التيارات التجديديّة النقدية الدينية اليوم ـ والموسومة في بعض الأوساط بالضالّة ـ بالتصوّف والعرفان سبيلاً للخلاص من المشاكل وسبيلاً للتحرّر من الفقه والفقهاء ومن العقائد وعلماء الكلام؟! ألم يقل ذلك العشرات منهم في العالم الإسلامي؟ فهل

يعني ذلك أنّ اقتراب التيارات النقديّة ـ ومنها بعض العلمانيّين ـ من العرفان والتصوّف، دليلٌ على بطلان هذين، وأنّ العرفاء والمتصوّفة على باطل؟!

الأمثلة بالعشرات في هذا السياق، والمجال لا يسع لذكرها، وهذا كلّه يؤكّد أنّ هذه الأمور برمّتها ليست معايير في التصويب والتخطئة، ولا في الحكم على الناس والتيارات والأفكار، وإنّما المهم أن نتداول الأفكار نفسها، ونقوم بدراستها لمعرفة صوابها من خطئها وفق منهجٍ علميّ ثابت ومقرّر. وليس إذا قال شخصٌ كلمةَ حقٍّ انتفع بها تيارٌ باطلٍ صار الحقّ باطلاً، فالحقّ ممّن أراده حقّ، والحقّ ممّن أراد به باطلاً هو حقٌّ أيضاً، لكنّ إرادته باطلة، فالتحكيم في عصر الإمام عليّ رفع شعاراً حقّاً، ولا يصبح الحقّ الكامن في هذا الشعار باطلاً لأنّه تمّ توظيفه في سبيل أمرٍ باطل، وهو مواجهة علي بن أبي طالب عليه السلام.

لهذا، كنت وما أزال، أركّز دائماً على مسألة المنهج، وعلى أن نمتلك عقلاً علميّاً يفكّك الأشياء عن بعضها، ولا يخلط الأوراق، وأرى بنظري القاصر أنّ الكثير الكثير من مشاكلنا الفكريّة والثقافيّة والاجتماعيّة اليوم سببُها اللامنهجيّة في تفكيرنا، والبُعد عن الطريقة العلميّة المتوازنة في تعاملنا مع الأشياء، وانتقالنا من (أ) إلى (ج) دون المرور بـ (ب)، أعني القفز غير المنطقي من فكرةٍ إلى أخرى، وعدم تفكيكنا الأمور عن بعضها، وخلطنا كلّ شيء بكلّ شيء، خلطاً غالباً ما ينجم عن تدخّل الخيال والوهم والانفعال والعاطفة والتحيّز والتعصّب والخوف والقلق والهواجس في نشاطنا الذهني، ولو مارسنا المنهج التفكيكي هذا، لرأينا أنّ بجانب كلّ حقٍ باطلاً، وبجانب كلّ باطلٍ حقّاً، فما من مدرسة تحمل الحقّ إلا وهي قريبة في نقطةٍ ما من مدرسةٍ تحمل الباطل، وبعيدة في نقطةٍ ما عن مدرسة أخرى، هذا هو منطق العقل والتفكير غير المعصوم، وما العصمة

إلا لمن عصمه الله من الزلل والخطأ.

إنّني أدعو نفسي والآخرين دوماً إلى أن نسعى لتجاوز طريقة التفكير الحاكمة في ثقافتنا العربيّة، وهي الطريقة السماعيّة والخطابيّة التي يغلب عليها الخيال والوهم، والتهويل والتسطيح، لنتجّه نحو عقلٍ منطقي علميّ برهاني موضوعي، فإذا تمكّنا ـ وهذه وظيفة المرشدين الاجتماعيّين والنفسيّين، ووظيفة المدارس والجامعات ومناهج التربية والتعليم و.. ـ من إخراج مجتمعاتنا العربية والإسلاميّة من نطاق ثقافة جماع العقل الخطابي والجدلي والشعري إلى العقل الموضوعي والبرهاني، فسنخرج ثقافتنا بنسبة كبيرة من اللاعلميّة إلى العلميّة.

وأعني بالعقل الخطابي والجدلي والشعري المفهومَ المنطقيّ لهذه الكلمات، أي العقل الذي يبني مقدّماته وأفكاره وأغراضه وطريقة معالجته للأمور على القضايا المتسالَم عليها أو المشهورة أو المظنونة أو المأنوسة أو المتخيّلة أو الموهومة، إنّه عقل يرى قيمة الفكرة بكونها مشهورة بين ناسه وآبائه وقومه وأبناء عصره، ويرى قيمتها في كونها متناسبة مع الخيال والعاطفة، ويرى قيمتها في كونها متناسبة مع ما هو مأنوس ومقبول في مجتمعه، أمّا الفكرة الحقّة التي تعارض مسلّمات المجتمع ومأنوساته ومقبولاته ومشهوراته وعاطفته وخياله فهي باطلة، أو غريبة، أو متحذَّرٌ منها، أو على الأقل لا ينبغي تداولها؛ لأنّها تسبّب المشاكل والقلاقل.

كما أعني بالعقل البرهاني والموضوعي ذاك العقل الذي يقوم على المقدّمات اليقينية باليقين الموضوعي (كمثل مدرسة الاستقرائيّين والتجربيّين) أو اليقين البرهاني (كمثل مدرسة العقليّين)، دون أن يهمّه المحيط أو الخيال أو العاطفة أو المأنوسات، ولا يخاف من الجروح النرجسيّة، ولا من العواطف الجيّاشة؛ لأنّه

يريد أن يكون منطقيّاً في تفكيره.

ولهذا عندما نقول: لا تسمحوا للخطباء بالسيطرة على العقل الديني، بل اجعلوهم تحت رحمة الفلاسفة والمفكّرين والفقهاء والنقّاد العلميّين، فهذا ليس عبثاً أو سوءَ قصد، ولا لأنّهم سيئون والعياذ بالله، بل لأنّ أغلب الخطباء ـ بحكم العادة والمنهج الخطابي ـ ينهجون لتحويل عقولنا إلى عقول تقوم على الخيال والوهم والعاطفة والأنس والتقليد، ولا يجرحون نرجسيّتنا، ولا يقلقوننا اجتماعيّاً؛ لأنّهم يتداولون الأمور المقبولة والمشهورة، بحكم وظيفتهم ونوعيّة عملهم، كما قال علماء المنطق ذلك منذ مئات السنين، فليس ما أقوله بالشيء الجديد أبداً، فلا يجوز أن يكون العقل البرهاني محكوماً أو خائفاً من العقل الخطابي أو الجدلي أو الشعري، بل العكس هو الصحيح، لا بمعنى إلغاء الخطابة والشعر والجدل بما تمثله من مظاهر سلوك ثقافي اجتماعي حضاري، بل بمعنى وضعها في مكانها الصحيح، فهي غالباً معينات للأفكار لا منتجات لها، ولهذا يقول العلامة الطباطبائي في بحوثه الفلسفيّة بأنّ خطأ العقل لا يأتي من العقل، وإنّما يأتي من دخول قوّةٍ أخرى على خطّه، فتؤثّر فيه، مثل الوهم والخيال، وهذا ما ينتج بالضبط عين ما أقوله هنا. نسأل الله التوفيق لنا جميعاً، إنّه وليّ قريب.

٦٦٩ ـ الموقف من السعي وراء الرخص الشرعيّة المبعثرة في الفتاوى

السؤال: ما سبب شدّة رفضك للسعي وراء الرخص الشرعيّة المبعثرة في فتاوى العلماء، مادامت خلفها اجتهادات شرعيّة؟

● عادةً ما يكون خلف ذلك سببان:

السبب الأوّل: هو القول فقهيّاً بانحصار التقليد بالأعلم الحيّ، وفي هذه

الحال يصبح من المنطقي رفض البحث عن فتاوى رخصة مبعثرة من علماء آخرين ما دامت الشريعة تلزمك بالرجوع إلى عالمٍ واحد معاصر لك.

ولكنّ هذا السبب ليس هو الذي يدفعني لرفض الفقه المدمن على الرخصة، والذي يقوم به المكلّف، فليس مبرّر الرفض فقهيّاً أو اجتهاديّاً أبداً، ونظريّتا تقليد الأعلم وتقليد الحيّ فيهما مناقشات كثيرة.

السبب الثاني: وهو ما أراه سبباً منطقيّاً، وأسمّيه السبب النفسي ـ الاجتماعي؛ **لأنّ البحث عن الرخص في فتاوى العلماء له حالتان:**

الحالة الأولى: أن نبحث عن الرخص للخلاص من مشكلة معيّنة قائمة اجتماعيّاً أو فرديّاً أو قضائيّاً أو غير ذلك، وهذا شيء لا بأس به، بل هو مفيد؛ لأنّه يحلّ لنا العديد من المشاكل بواسطة الاستعانة باجتهادات العلماء الآخرين، ولكنّه يظلّ فقه رخصةٍ يعالج مشكلةً أو يُستخدم دواءً لحلّ أزمة معيّنة.

الحالة الثانية: أن لا يكون الأمر كذلك، بل أن يقوم كلّ شخص بإدمان البحث عن الرخص، كلّ من موقعه ومزاجه، وفي هذه الحال، وعندما نجد حجم الاختلافات الفقهيّة بين الفقهاء، فسوف نستنتج ـ نفسيّاً واجتماعيّاً ـ أنّنا أمام مشكلة؛ لأنّ الفتاوى (الشاذة) إذا صحّ التعبير، يمكنها لو التأمت أن تُحدث شرخاً اجتماعيّاً وتذيب الكيان الاجتماعي الديني، كما تذيب حسّ الالتزام الديني عند المدمن نفسه، لاسيما وأنّ اجتماعها لا يمثّل اجتهادَ فقيه واحد، بل هو اجتماع اجتهادات جزئيّة لمئات من الفقهاء. وعندما يدمن المكلّف البحث عن الرخص يصبح لديه مزاج مائل إلى التفلّت أكثر من كونه متفاعلاً مع الانضباط.

سأعطي أمثلة بسيطة، فهناك من الفقهاء عبر التاريخ من يجيز سرقة غير

المسلم إن لم يكن ذميّاً ولا معاهداً، ماذا لو أحبّت مجموعات من المؤمنين فعل ذلك؟ وهناك من يرى إمكانية سرقة مقدار الخمس من مال المسلم الذي لا يخمّس، ماذا لو أراد بعض الشبّان ـ لمساعدة الفقراء ـ أن يسرقوا الأغنياء الذين لا يخمّسون؟! وبعض الفقهاء يرى جواز استخدام الجرح وكسر الأعضاء بل القتل في حقّ الذين لا ينتهون عن المنكر بعد استخدام وسائل النهي الأخرى وعدم نفعها معهم، ذلك كلّه من دون حاجة لإذن الحاكم الشرعي؟! والأمثلة كثيرة للغاية، ولا أريد طرح أمثلة أخرى.

من هنا، فما يدعوني للتحفّظ على نهج السعي وراء الرخص الشرعيّة هو هذه الحال، التي تخلق لنا إنساناً ذا تركيبة نفسيّة أكثر ميلاً للتحرّر، بحيث يصبح فيما بعد مستصعِباً عنصرَ الانضباط والالتزام والإلزام، إضافة إلى ما تسبّبه هذه القضيّة من مشاكل على مستوى الخصومات والمنازعات وفضّ الخلافات وقضايا الجهاد وشؤون الأمّة العامّة، عندما ننظر إليها من زاوية مجتمعيّة.

ولهذا، فمن لا يرى تقليد الأعلم الحيّ، من المناسب له أن لا يسعى خلف الرخص إلا في الحالات التي يريد من خلالها الفرار من مشكلة حقيقيّة قائمة، فتأتي مسألة الرخص لتسهّل الأمر عليه.

هذه هي وجهة نظري المتواضعة ومبرّراتها، ولذلك كنت قد لاحظت نقديّاً على بعض المراجع المتأخّرين رحمه الله إفتاءه ـ عندما طرح مرجعيّته ـ بجواز تقليد الميت وعدم وجوب تقليد الحيّ الأعلم، وقلت بأنّ مجتمعَنَا غير محصّن ثقافياً وتوعويّاً لكي يتحمّل فتوى من هذا النوع في المرحلة الراهنة، الأمر الذي يستدعي الاحتياط المعقول والمبرّر في هذه الحال وأمثال هذه الحالات، نظراً لحجم التأثيرات السلبيّة، ولهذا وجدنا هذا المرجع رضوان الله عليه قد احتاط

بعد ذلك في مسألة تقليد الحيّ، ولا أدري سبب احتياطه، لكنّني أظنّ أنّ السبب يرجع إلى تشخيص مصالح اجتماعيّة وميدانيّة، وليس إلى العدول عن الفكرة اجتهاديّاً، والعلم عند الله.

إنّ الفتاوى عندما يُطلقها الفقيه فهي ليست نتيجةً للبحث الفقهي فقط، بل لها ارتدادات اجتماعيّة ونفسيّة وفردية، ومن المنطقيّ للفقيه أن يدرس وقع فتواه على الواقع المحيط، وأن يسعى لتهيئة الظروف لتحمّل المجتمع فتوى من هذا النوع تطال مئات الموضوعات الفقهيّة، وهي ليست كأيّ مسألة أخرى ذات تأثير موضعي هنا أو هناك.

ولا أقصد بذلك الانتصار لثقافة الاحتياط التي أختلف معها، بقدر ما أرى أنّ هذه الحالة بالخصوص هي حالة استثنائيّة خاصّة من هذه الزاوية، لا تشبه أيّ فتوى أخرى مخالفة للمشهور.

نعم عندما يصبح المجتمع مهيئاً لوضع من هذا النوع بحيث يكون أداؤه منطقيّاً في التعامل مع ظاهرة فقه الرخصة، وليس أداء شاذّاً وغريباً، فلا بأس بالموضوع أبداً ما دام من الناحية الاجتهادية صحيحاً.

٦٧٠ ـ لماذا تخلو بعض إجاباتك من (قال الله ورسوله وأهل بيته)؟!

السؤال: لماذا بعض إجاباتك ـ رغم صحّة محتواها ـ كما يبدو لي، لكنّي أراها خالية من (قال الله)، و (قال رسوله وآله) صلوات ربّي عليهم؟

● بعد شكركم على هذه الملاحظة الكريمة، يمكنني ـ لو أجزتم لي ـ التعليق بنقطتين، واحدة توضيحيّة وأخرى نقديّة:

النقطة الأولى: وهي توضيحيّة، إذ ربما كان تقويمكم هذا ناتجاً عن مراجعة

غير مستوعبة لما كتبتُه من موضوعات متواضعة، وإلا فبالتأكيد لو قمتم بمراجعة أوسع في كتبي ومقالاتي وأجوبتي لربما رأيتم أنّ حضور النصوص ليس قليلاً، كما قد يوحيه عدم ارتياحكم الذي يحكي عنه السؤال، لهذا أظنّ أنّ عذركم فيما أفدتموه هو في رؤيتكم لبعض ما كتبت، وليس بنظرة أكثر استيعاباً وشمولاً، مع علمي بأنّ ما يفيده سؤالكم أعلاه هو عن بعض ما أجبتُ به وليس عن الكلّ، لكنّني أحببت التوضيح.

النقطة الثانية: إنّ الاستشهاد بالنصوص الدينية من الكتاب والسنّة، ليس أمراً لازماً في كلّ الموضوعات، وفي كلّ البيانات، ولا هو حتى بالممكن، ففي العلوم الطبيعيّة غالباً ما لا نقوم بإقحام النصوص، بل إقحامها قد يسبّب مشاكل على مستوى منهج اكتشاف النتائج العلميّة أحياناً، فالقضيّة تتبع نوعيّة الموضوع من حيث المنهج تارةً، ومن حيث وجود نصوص تتعلّق بهذا الموضوع أخرى، ومن حيث المخاطب وغائيّة الكتاب أو الكلام ثالثة، دون أن نمارس في النصوص تكلّفاً أو تأويلاً، ولهذا أنتم لو راجعتم كتب العبادات عند الفقهاء لرأيتم أنّ النصوص كثيرة، فيما لو قرأتم بحوث المعاملات التجاريّة، للاحظتم أنّ الفقهاء يرجعون إلى النصوص ويستحضرونها بشكل أقلّ على المستوى البياني؛ لأنّ الكثير من طرائق الاستدلال هناك ترجع للتحليل المعاملي والارتكازات العقلائيّة وغير ذلك.

وهكذا الحال لو ذهبتم مع الكثير من الفلاسفة والمتكلّمين والعرفاء والمناطقة وعلماء اللغة بفروعها، وعلماء الرجال والتراجم، بل علماء أصول الفقه الذين قلّما تجد عندهم نصوصاً في بحوثهم، فقد تجدون شحّاً أو قلّةً نسبيّة في استحضار النصوص، بل لاحظوا الرسائل العمليّة للمراجع الكرام وكم عدد الروايات

الواردة فيها. بل أغلب المصطلحات العلميّة التي في الفقه والأصول والتاريخ والحديث والرجال والفلسفة والكلام والعرفان والمنطق واللغة لا وجود لها في أيّ نصّ، لا في القرآن ولا في السنّة، ومع ذلك ابتكرها العلماء ومشوا عليها قروناً وقروناً، وطوّروا بها ـ بحمد الله ـ العلوم الإسلاميّة وما يزالون.

إنّ الموضوع ليس أن تستحضر النصّ، بل أن تستحضر المفاهيم والأطر والمسارات والأخلاقيّات والقيم التي قدّمتها لنا مجموعة النصوص في رسالتها، فاستحضارها كافٍ في استحضار النصّ، وليس من الضروري أن تستحضر صياغة النصوص، فعندما تتكلّم عن ضرورة الأخلاق في الحوار مثلاً، فأنت تستحضر قيمةً أخلاقية موجودة في النصّ، كما هي موجودة في العقل وفي التجربة الإنسانيّة.

بل ما المشكلة لو أنّ بعض ما تطرحه من فكر أو رأي أو وجهة نظر لم يستند إلى النصّ؟ وهل هذا عيب؟ وما هو الدليل على أنّ كلّ صغيرة وكبيرة في تفكيرنا ومعالجة قضايانا يجب أن تستند مباشرةً إلى نصّ يتصل بالقضيّة الجزئيّة فوراً؟ إنّ الفقيه في ما يسمّى بمنطقة الفراغ عند بعضهم، يتحرّك بلا نصوص مباشرة، بل بأطر ومؤشرات عامّة فرضتها النصوص، وكم هي النصوص التي يعتمد عليها قادة الحركات الإسلاميّة اليوم في مواقفهم السياسيّة؟ أليس العقل هو صاحب الرؤية والقرار ضمن المؤشرات والأطر العامّة التي وضعتها النصوص؟ هل هناك نصوص على وجود برلمان ومجلس وزراء ومدراء عامّين في الوزارات ومؤسّسة الجمارك وغير ذلك من أجهزة الدولة؟ وأين؟ وهل حقّاً يمكن في كلّ موضوع أن نستحضر نصّاً؟ مثلاً أريد معالجة ظاهرة الكذب عند ابني الصغير فأين النصوص؟ وأريد حلّ مشكلة الحياء المفرط عند ابنتي الكبيرة، فأين

النصوص؟ وأريد معرفة أيّ جماعة أنتخب، فأين النصوص المباشرة؟ لابدّ هنا للعقل أن يتحرّك في إطار القيم العامّة التي قدّمتها النصوص لا في توجيه مباشر من نصّ ديني جزئيّ، وهذا ما يقرّ به العلماء أنفسهم، فأين هو النصّ المباشر الذي يجيز للمراجع مثلاً كتابة الاحتياط الوجوبي؟ وأين هو النصّ المباشر الذي يتصل بتنظيم مناهج التعليم في الحوزات مثلاً رغم مساهمة عشرات العلماء في هذا الموضوع؟ فهل أتو بوجهات نظرهم ـ مثل السيد الصدر والشيخ المظفر والشيخ الإيرواني والشيخ الفضلي و.. ـ من نصوص مثلاً؟ وهل رأيناهم كتبوا نصوصاً قرآنية وحديثية عندما بحثوا هذا الموضوع؟

القضيّة ليست في النصوص المباشرة دوماً، وإنّما في قواعد وأطر تقدّمها لي مجموعة النصوص والعقل والبناء العقلائي معاً في أحيان كثيرة، لكي توصلني إلى استنتاجات.

بل لماذا نعيش عقدةً من أن نفكّر نحن ما دامت النتائج في التفكير صحيحة كما أقرّيتم في سؤالكم؟ ولماذا نعيش الخوف من أن نفكّر ما دام التفكير لا يجرّنا إلى معارضة نصّ؟ هل حثّ الإسلام على التفكير أم رفضه ما دام التفكير لا يتعارض مع قطعيّ الدين؟ المهم ـ دينيّاً ـ هو أن لا يفضي بك التفكير إلى معارضة الدين، والمهم ـ دينيّاً ـ هو أن يبقى تفكيرك يستقي قيمه العليا من مجموعة النصوص، فإذا كان هناك نصّ مباشر فيؤخذ به على الرحب والسعة، وإلا فإنّ التفكير هو قيمة إضافيّة موجبة وليس منقصةً أو عيباً، فعلينا أن نربّي الاجتماع الديني على هذا الأمر، ضمن الشرطين سالفي الذكر.

هذه هي وجهة نظري المتواضعة، وأجدّد شكري لكم، نفعني الله بكم، وأسأل الله التوفيق لنا جميعاً.

٦٧١ . كيف يعرف الإنسان اجتهاده في مجتمعٍ علمي غير منصف؟

السؤال: شيخنا الحبيب وأستاذنا الرائع، مولاي، بودّي أن أجد ناصحاً أميناً أتوجّه إليه بسؤالٍ يحيّرني، ونصيحة يسديها إليّ في ميدان العلم، ولا أعرف، فإنّ قلبي قد ركن لكم وانساق معك سماحة الشيخ، فهل تتحمّلني بهذا السؤال الساذج؟ شيخنا ما هي ضابطة الاجتهاد؟ وما هو المطلوب من الإنسان لكي يكون مجتهداً؟ لأنّه قد تشابهت الأمور علينا، فقسمٌ من العلماء يقول: لو تدرس ثلاثين عاماً فأنت لا تزال تحبو، وقسم يقول: أنا أستطيع أن أعطي إجازة اجتهاد خلال ثلاث سنوات! فما هو الضابط أو هل يوجد ضابط معيّن في هذا المضمار؟ شيخنا هنا في النجف لا يوجد تقييم، ولا توجد عناية، ولا يوجد تبنٍّ، ولا يوجد من يسأل عنك، ذهبتَ أم أتيت، ولا يوجد رابط بين كثير من الأمور، وكأنّنا ندرس بلا هدف وبلا غاية، وكثيرٌ من الإخوة الفضلاء أصابهم اليأس وانتابتهم الخيبة من جرّاء عدم وجود من يعتني بهم ويستغلّ طاقاتهم! شيخنا أرجوك بالزهراء حبيبة رسول الله، أن تخرجني من حيرتي القاتلة، فكثير من الأحيان أشعر أنّه لا فائدة من الدراسة، ولا من قضاء هذا الوقت الطويل. ثم هل إنّ تقييم الإنسان لنفسه وشعوره بالقدرة على النظر في الحكم الشرعي كافٍ وصحيح؟ أطلت عليك، فليسامحني الله سماحة الأستاذ وشكراً لسعة صدرك.

● لقد سبق لي أن تحدّثت عن هذا الموضوع في أجوبةٍ سابقة، وكذلك في بحثي حول مناهج التعليم والتعلّم في مرحلة الدراسات العليا في الحوزات العلميّة، والذي نشر في كتابي (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٤: ٣٩٣ ـ ٥٠٧)، وقد سبق لي أن اطّلعت على هذا المشهد الذي تتكلّمون عنه من قبل الكثير من الإخوة والطلاب الذين قدموا من النجف، وليست هذه المشكلة خاصّة

بالنجف، بل يمكنني أن أؤكّد لكم بأنّ هذه المشاعر يعيشها الكثير من طلاب العلوم الدينية في غير مكان من العالم، وهو أمرٌ لمسناه في مسيرة علاقاتنا بالكثيرين، لاسيما الطموحين والأذكياء منهم، والذين يعيشون الكثير من خيبات الأمل، ومن انهيار الصورة والآمال والتطلّعات عندهم يوماً بعد يوم.

ولا أريد أن أدخل في المشكلة وتوصيفها ومن هو المسؤول عنها، فقد سبق أن تحدّثنا عن هذا بعض الشيء، ولكن أريد أن نفكّر سويّةً في حلٍّ عمليٍّ (أوّليٍّ ممكنٍ) أفضل لهذه الشريحة الكبيرة من الطلاب المخلصين والصادقين إن شاء الله.

أوّل خطوة في فضاء غير سليم من هذا النوع قد لا يُنصف ولا يرعى ولا يهتمّ، وقد تقوم المعايير فيه على العلاقات أحياناً، وعلى اعتبارات متعدّدة متشابكة أحياناً أخرى.. أوّل خطوة هي أن ندرك بوعيٍ عميق أنه لا ينبغي اللهث خلف الوضع القائم لنحصل على اعتراف منه بعلمنا؛ لأنّنا لن نحصل عليه في ظلّ الفوضى النسبيّة في التعاطي مع الأمور، وعدم وجود صيغ وطرق قانونيّة ثابتة لتحصيل شهادات علميّة، كما هي الحال في الجامعات العالميّة..

فأوّل خطوة هي القطيعة مع مفهوم كسب الاعتراف، تليها الخطوة الثانية، وهي أن تنتج عملاً معرفيّاً ثم تقوم بعرضه على فضاء آخر بعيد عن الفضاء المرتبك الذي يحيط بك، لتكسب ثقتك بنفسك، تلك الثقة الضائعة، والتي لا ينبغي أن تنتظر في مجتمعاتنا العربية والإسلامية من يعطيك إياها، فعليك أن تنتزعها انتزاعاً بالتوكّل على الله تعالى.

لماذا لا تنفتح النخب التي من أمثالكم على شخصيّات أخرى خارج المربّع الذي تعيشون فيه.. على شخصيات تُعرف بموضوعيّتها وعقلانيّتها النسبيّة،

لتتواصلوا معها وتقدّموا لها الأعمال العلميّة، شفويّاً أو كتابيّاً، لتكون ثمرة هذا التواصل هو أن تمنحكم هذه الشخصيات الثقة بأنفسكم حتى لو لم تمنحكم اعترافاً علنيّاً أمام الآخرين بمستواكم العلمي، نظراً لبعض التعقيدات مع الأسف.

فإذا أمكن تشكيل خليّة بحثية أو خلايا بحثية في أوساطكم لتقوم بجهود بحثية علميّة اجتهادية، ثم تعرضها على شخصيّات معتدلة التقويم في النجف أو خارجها ـ غير مفرطة في تعاملها مع الأمور، وكأنّ الاجتهاد شهادة بالنبوّة أو الرسالة ـ فإنّه من الممكن أن تصلوا إلى شيء جيّد في هذا السبيل إن شاء الله.

السبيل الآخر الذي يمكن أن ينضم إلى سابقه، هو أن تقوموا بتقويم بعضكم بعضاً، بكلّ موضوعية وشفافية، فإذا وجدتم نوع الهفوات العلميّة التي تقعون بها كبيراً، كان ذلك مؤشراً على أنّ المسيرة ما تزال تحتاج لوقت بالنسبة إليكم، وإذا وجدتم أنّ نوع الهفوات صار أقلّ، كان ذلك مؤشراً طيباً على تقدّمكم المعرفي.

أمّا قضيّة أنّ الإنسان يقوّم نفسه، فهذا شيء ممكن، لكنّه غالباً ما يكون مشوباً بالأخطاء، إذ يحتاج الأمر إلى نسبة عالية من الموضوعيّة عند الشخص كي يقوم بمقارنة نفسه مع كتابات الآخرين، وما رأيناه أنّه في كثير من الأحيان تقع أخطاء في التقويم، لهذا يفضّل أيضاً أن يشاركك التقويم آخرون ليرشدوك إلى مواقع الخطأ، بحيث يتحدّد المستوى العلمي بشكل جيّد.

والمشكلة أنّ بعض الأذكياء والنابهين قد يستعجلون تقويم أنفسهم فيقعون في الخطأ، كما أنّ العجلة قد تحكم تصرّفات بعضنا الآخر، فينبغي التنبّه لهذا الأمر، فقد صرنا نلمس في الفترة الأخيرة عجلةً في التصدّي لمقامات قد لا يكون

الإنسان أهلاً لها، وهذا له مردود سلبي على المستوى الشخصي، وعلى مستوى المؤسّسة العلميّة عامّة.

٦٧٢ . فُرَص نجاح فكرة مأسسة المرجعيّة

السؤال: هل بالإمكان أن تنجح فكرة مأسسة المرجعيّة الدينية بشكل يفضي إلى تخفيض منسوب الجدل والصراع بين المرجعيّات الدينية الشيعيّة أو أنّ الاقتضاءات الفكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة.. تجعل مأسسة المرجعيّة أمراً مستحيلاً؟

● أعتقد أن فرص نجاح مثل هذه المشاريع باتت ضئيلة جداً في المنظور القريب تصل حدّ الاستحالة العمليّة، فالظروف لا تسمح بمثل هذا الأمر أبداً، والمسألة شديدة التعقيد، سواء على مستوى أطروحة السيد محمد باقر الصدر أم الشيخ مرتضى مطهري أم السيد محمد حسين فضل الله، فالأطروحات التي قدّموها في مجال المرجعيّة الدينية يبدو تطبيقها أكثر من عسير اليوم مع الأسف الشديد، وأعني بذلك أنّ صيرورة المؤسّسة الدينية كلّها خاضعة لهذا النظام هو أمر مستحيل عمليّاً، لكنّنا نأمل أن يُصار إلى التقدّم بخطوات نحو هذه المشاريع بنُسَخِهَا الأكثر تطوّراً أيضاً بإذن الله تعالى.

وأشير أخيراً إلى أنّ خفض منسوب الجدل بمعناه السلبي أمر يمكن أن تؤثر فيه مسألة المأسسة بشكل أو بآخر، لكنّه لا يقف عندها، فقد نتمكّن من خفض منسوب الصراعات دون مأسسة، وقد تظلّ بعض الصراعات قائمة حتى لو دخلنا فضاء المأسسة.

٦٧٣ . كلام خطير للدكتور علي شريعتي!

السؤال: ١ ـ يُنسب هذا النصّ إلى علي شريعتي: أنا سنّي المذهب، صوفي المشرب، بوذي ذو نزعة وجودية، شيوعي ذو نزعة دينيّة، مغترب ذو نزعة رجعيّة، واقعي ذو نزعة خياليّة، شيعي ذو نزعة وهّابية.. وغير ذلك.. اللهمّ زد وبارك.. لا أعرف مصدره، هل لك أن تبيّن لي معناه؟

٢ ـ أليس من التناقض ما يقوله علي شريعتي: أنا سنّي المذهب، صوفي المشرب، بوذي ذو نزعة وجودية، شيوعي ذو نزعة دينيّة، مغترب ذو نزعة رجعيّة، واقعي ذو نزعة خياليّة، شيعي ذو نزعة وهّابية؟! هل معنى كلامه هو أنّ الحق مع كلّ الديانات والمذاهب؟

● هذا النصّ يقصد منه أنّ المفكّر في فكره متحرّر من الانتماء الانغلاقي، بمعنى أنّه قد يلتقي مع التيارات المتناقضة، ليس لأنه فوضوي ومتناقض ومتهافت التفكير، بل لأنّه عندما ينتمي فهو يجيد الانتماء، فكثيرون منّا اليوم عندما ينتمون لدينٍ أو مذهبٍ أو تيار فكري أو ثقافي أو سياسي.. ينغلقون على الآخر انغلاق اطّلاع وانغلاق اقتناع:

أمّا انغلاق الاطّلاع، فهم لا يطّلعون على الآخر، وينهون الناس عن الاطلاع عليه، بل يبدو لي أنّ كثيراً منهم يخافون من قراءة منتج الآخر؛ لأنّهم يشعرون بأنّهم قد يستسلمون له.

وأمّا انغلاق الاقتناع، فهم إذا اطّلعوا على الآخر فلا يرون فيه ضوءاً أو نوراً في شيء، لهذا عندما يكون الواحد منهم سلفيّاً فهو يقول: أنا سلفي، ولا يمكن أن أقتنع بفكرةٍ تقولها الشيعة، وعندما يكون شيعياً فهو يقول: أنا شيعي، ولا يمكن أن تكون عند السلفيّة فكرةٌ صحيحة، وعندما يكون مسلماً يقول: أنا

مسلم، ولا يمكن أن ألتقي في التفكير أو في بعض الآراء مع نقطة مسيحيّة، فأصوّب بعض نظريّاتي في الفكر الإسلامي عبرها.

إنّ هذا النوع من الانتماء لا يرى أنّه يمكن الوصول إلى بعض الحقيقة من خلال المذاهب والتيارات والأديان الأخرى، فهو انحصاري مقابل الإنسان التعدّدي، بينما الإنسان المتحرّر يمكن أن يستفيد من الرجعيّين في فكرةٍ ومن التقدّميين في فكرة أخرى، بعيداً عن حساسية المصطلحات، وقد يتلمّذ على يد الكافر والمسلم، وقديماً كان الكثير من العلماء يتلمّذون على يد علماء المذاهب الأخرى، ولم يكن أحد يجد في ذلك عيباً، وكانوا يأخذون من كتب بعضهم.

النصّ أعلاه لا يريد أن يقول بأنّني أجمع المتناقضات أو بأنّني غير منتمٍ، بل يريد أن يصحّح الانتماءات، ليقول: إذا كنتُ علمانياً ليبراليّاً فلا يمنع ذلك أن أفتح فكري على الفكر الديني لكي أستفيد منه في قضيّةٍ هنا أو هناك، فأصحّح بعض أفكاري أو أضيف إليها من خلال بعض أفكاره، وإذا كنت دينيّاً وإسلاميّاً بالمعنى الديني والسياسي للكلمة فلا يمنع ذلك من أن أنفتح انفتاحاً حقيقياً على العلمانية والليبرالية، لأنظر فيها وأستفيد ممّا قدّمته للإنسانيّة، شرط أن لا أكون هنا أو هناك منصهراً في شخصيّتي وفاقداً للثقة بفكري.

النصّ يريد أن يؤسّس لمنهج تعدّدي انفتاحي، والدكتور شريعتي قال في بعض كتبه الأخرى: إنّه متهم من قبل المتديّنين بأنه متغرّب متحلّل، ومتهم من قبل الحداثيّين بأنه رجعي متخلّف، والسبب هو هذه الوسطيّة والاعتدال الفكري، ودائماً الوسطيّون يُتهمون من قبل التيارات المختلفة يميناً وشمالاً، فالناس تحبّ أن تعيش الحياة بلون واحد، لكنّ الوسطيَّ في الفكر يرى أنّ عالم الفكر ليس فيه لون واحد ولا منبع معرفي واحد، بل الحياة والفكر والتأمّل بحرٌ

هادر ونهر كثير الينابيع.

إنّ بعضنا ينغلق في أفق تفكيره إلى أبعد الحدود، حتى أنّك تجده لا يدرس إلا عند أستاذٍ واحد ولا يعرف في هذا العالم إلا نمطَ تفكيرٍ واحد، وكأنّ عقله غير قادر على التقاط صور الأفكار والمدارس الأخرى، ولو التقط صورها فهو يلتقطها مشوّهةً ولا يمكنه أن يرى فيها سلامةً أو صواباً. لا أريد أن أقول بأنّه يجب أن يكون عند الإنسان فوضى تفكير، بل أقول بأنّه لا يمكن أن تولِدَ نمطَك في التفكير إلا عبر المرور على الأنماط الكثيرة التي خاضها الناس من قبلك ومعك في الحياة؛ ليكون نمطك ناتجاً عن مجموعة كبيرة من تجارب الأنماط الأخرى، فينضج ويضيف ويراكم، لكن بشرط التوازن وكسب المؤهلات مسبقاً وعدم الانجراف خلف المؤثرات غير الفكريّة.

الآن وأنا أدافع عن مقولة شريعتي أعلاه، أعرف أنّ بعضنا سوف يصنّفني ضمن تيار شريعتي، وبهذه الطريقة سوف يصحّح ـ تقريباً ـ نسبة أفكار شريعتي إليّ، هذه هي المشكلة؛ لأنّ هؤلاء لا يعرفون في التفكير شيئاً اسمه أنّك من الممكن أن ترى الحقّ مع شريعتي في مكان، ومع مطهري في مكان آخر، ومع المرعشي النجفي في مكان ثالث، والثلاثة مختلفون عن بعضهم. هؤلاء لم يصدّقوا حتى الآن ـ لأنّهم لم يتذوّقوا حلاوة العقل التعدّدي وحريّته الإيجابية ـ أنّه يمكن أن يكون الإنسان الإسلامي قادراً بشكل واقعي حقيقي على أن يقرأ ويفهم ويتعامل مع أشدّ الأفكار العلمانية ضراوةً بطريقةٍ هادئة، ويبحث فيها عن الحقّ، ولا يستنكف ولا يستكبر، ولا يصادر مسبقاً بافتراض أنّه لا حقّ فيها، وإذا وجد حقّاً هنا أو هناك لم يمنعه انتماؤه الفكري من الذهاب خلف هذا الحقّ، فالدليل هو المعيار، والقرآن علّم الرسول أنّ يقول للناس بأنّه مستعدّ لعبادة ابن

الله، لو كان لله ولد، قال تعالى: ﴿**قُلْ إِنْ كانَ لِلرَّحْمنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعابِدِين**﴾ (الزخرف: ٨١)، فليست عندي مشكلة ذاتية مع فكرة الولد، بل هي مشكلة إثبات وواقعيّة.

وقد سبق أن ألمح العلامة الطباطبائي إلى فكرة عصمة الانتماء في بعض حواراته مع المستشرق كوربان، وقد تحدّثتُ عن هذا الموضوع في مقالتي حول جدليّة العقل والنصّ عند العلامة الطباطبائي ضمن قراءة في تجربته الكلاميّة فليراجع.

٦٧٤ . عارضتم نقل الصراع إلى الناس، ونقلتموه بأنفسكم!

السؤال: تحدّثت في كلمةٍ لك عن حصر الصراع في أماكن مغلقة بحسب ما فهمت منك، وهناك من يقول بمحبّة: لعلّ سماحة الشيخ حبّ الله في موقعه ينقل لنا هذا الصراع، ولا يقتصر به داخل الحوزة وبين أهل الاختصاص، فماذا تقولون؟

● يبدو لي أنّه قد حصل خلط بين مفهومين: **نقل المعرفة ونقل الصراع**، فأنا من المدافعين عن عدم حجب المعرفة عن عموم جمهور الأمّة، ومن المدافعين عمّا أسميتُه مبدأ البيان الديني مقابل مبدأ الكتمان الديني، وقد كتبتُ في هذا بحثاً في كتابي المتواضع (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٢٣٢ ـ ٢٩٨)، فأن ننقل للأمّة المشهد المعرفي حول القضايا الدينية والكلامية والفقهية فهذا شيء جيّد ومطلوب، ولا يصحّ أن نعمل على تعمية أبصار الجمهور عن الحقائق الدينية بحجّة قصورهم أو ضعفهم أو كونهم لا يستحقّون أن يطّلعوا على البحوث الدينية.

أمّا مبدأ (نقل الصراع) فهو شيء آخر، فأنت في مبدأ نقل الصراع لا تعرّف الأمّة بالخلاف الفكري في قضيّة معيّنة تعريفاً علميّاً هادئاً، بل تقوم بتوسعة نطاق الصراع، فتشرك الأمّة في الخلاف الدائر بعنف بين النخب الفكريّة والدينية، بحيث يكون هناك حالة صراع (لا حالة اختلاف معرفي في وجهات النظر)، فتقوم أنت بتوسعتها من الوسط النخبوي إلى الوسط الجمهوري العام، فيصبح الجمهور متصارعاً أيضاً، بعد أن كانت النخب متصارعة فقط.

سأعطي مثالاً: نحن قبل أربعين سنة تقريباً كان الخلاف السنّي ـ الشيعي موجوداً بيننا أيضاً، وكانت الكتب تؤلّف في القضايا الخلافيّة بين المذاهب، ويطلع عليها الناس، لكنّ الأمّة لم تكن تشارك في صراعٍ مذهبي، فعندما أقوم ببسط هذا الصراع من حالته النخبوية إلى أن يصبح صراعاً (وأؤكّد على كلمة صراع) عامّاً فهنا تكمن المشكلة.. إنّ القضايا الفكرية والدينية والمذهبيّة هي من حقّ كلّ مسلم أن يعرفها، لكنّ تعريفه بها شيء وإدخاله في صراعها وقضاياها شيء آخر.

والعمدة في هذا الاختلاف بين المشهدين هو طريقة نقلنا للأفكار، فتارةً أنا أدخل المسجد أو قاعة الجامعة فأقوم بتهييج جمهورٍ من الناس ضدّ مرجع معيّن أو كاتبٍ أو مفكّر معين، فيضطرب المسجد أو يضطرب الحرم الجامعي بين فريقين، فيتشارك الناس في الخلاف بحدّة تبعاً لطريقة الحدّة التي طرحتُ فيها الموضوع، وهذا نقلٌ للصراع. ومرّةً أخرى أقوم بإلقاء محاضرة في الجامعة وأبيّن فيها أنّ في المسألة الفلانية خلافاً بين الباحثين، وأشرح مبرّرات كلّ فريق بهدوء، دون أن أخلق في المشاعر العامّة أو في الفضاء العام حالةَ صراع وتشنّج وجذب أو دفع متبادل، فهنا هذا نقل معرفي وليس نقلَ صراع، حتى لو كنت أدافع في

هذه المحاضرة نفسها مثلاً عن إحدى وجهات النظر. وإذا حصل صراع فقد يكون سببه الآخرون الذين خلقوا ضدّي ـ بعد إلقاء هذه المحاضرة في الجامعة مثلاً ـ فوضى وضجيجاً وغوغائيّة.

هذا هو الفرق بين الأمرين، ولعلّني أكون قد أوضحت الفكرة، ولهذا فإنّني سمّيت الموضوع ـ كما ألمحتم في سؤالكم ـ بنقل الصراع، لا بنقل البحث الفكري والعلمي.

ويجب أن ألمح أخيراً، إلى أنّني لا أقصد أيضاً تغييب الأمّة عن قضاياها، فالأمّة يجب أن تشارك في كلّ مواجهة أو صراع نافع، إنّما الكلام في بعض الصراعات التي نجد أنّه لا فائدة من مواجهة الأمّة لها؛ إذ سيزيد ذلك من اضطرابها وتراجعها وتمزّقها بلا مقابلٍ يستحقّ ذلك، وتشخيص الأمور يتبع قراءة كلّ شخص منّا للأولويات الزمكانيّة.

٦٧٥ . هل يمكن اليوم أن يصل شخص إلى ما وصل إليه سلمان المحمّدي؟

السؤال: هل من الممكن في زماننا الحالي، أن يصل شخصٌ إلى ما وصل إليه سلمان المحمّدي من مقام عند أهل البيت صلوات الله عليهم؟

● هذا النوع من الأسئلة يجاب عنه بطريقتين أو ضمن مرجعيّتين:

١ ـ مرجعيّة النصوص الدينية الخاصّة، وهنا نبحث في النصوص الدينية في القرآن والسنّة الثابتة، عن نصٍّ يدلّ ـ مثلاً ـ على أنّ الناس إلى يوم القيامة لن يبلغوا ما بلغه سلمان أو أصحاب الحسين أو محمد بن مسلم أو فلان الصحابي أو فلان الآخر، وفي هذه الحالة نحن نأخذ بالنصّ الديني الذي حكى لنا هذه الحقيقة ونحكم على أساسه.

بل قد لا يكون الأمر مقارنةً بين فلان والأجيال اللاحقة، بل هو مقارنة بين الأجيال نفسها، فمثل الحديث المرويّ عن النبيّ من أنّ قرنه خير القرون، ثم ما يليه وهكذا، هو أيضاً حديث يفرض ذهنيّةً خاصّة في فهم مسيرة الأجيال؛ لأنّه يعطينا إيحاءً بأنّ الجيل الإسلامي الأوّل هو ـ من حيث هو جيل، لا كلّ فرد فرد فيه ـ أفضل من الأجيال اللاحقة إلى يوم القيامة، ولهذا اشتهر تعبير القرون المفضّلة في بعض الأوساط الإسلاميّة.

إلا أنّ وجود نصوص دينية ثابتة وحجّة في هذا المضمار أمرٌ قليل جدّاً، وفي كثير من الأحيان تواجه هذه النصوص تعارضاً فيما بينها، حيث نجد مرويّات تجعل المتأخّرين أفضل من المتقدّمين. والمهم دراستها وتحليلها مصدراً وسنداً ومتناً للوصول إلى قناعة بها وفهم دقيق لها.

٢ ـ مرجعيّة الثقافة العامّة والمناخ والفضاء التقديسي العام، ولعلّ هذه هي المرجعيّة التي تؤول إليها الكثير من قناعات عامّة الناس في هذه الأمور، فلأنّ فلاناً مدحه النبيّ، إذاً فهو خيرٌ من كلّ المؤمنين إلى يوم القيامة! لماذا؟ من قال لك بأنّ النبي لو كان اليوم موجوداً لن يمدح شخصاً حاضراً بأشدّ ممّا مدح به ذاك؟ هل لك في ذلك كتابٌ أو أثارة من علم تقدّمها لنا؟! كما أنّ كون شخص قد عاصر النبيّ أو عاصر الإمام لا يجعله أحسن حالاً من سائر الخلق حتى لو كان هو في نفسه رجلاً صالحاً، ما لم يقم نصّ معتبر علميّاً ودينيّاً على ذلك.

إنّ الناس تعيش دوماً الصورة السورياليّة ما فوق الواقعيّة عن الماضين المقدّسين، فتخلق ـ دون دليل علمي غالباً ـ فهماً عنهم يجعلهم أفضل من المؤمنين الذين يعاصرونهم، وكأنّهم دوماً نسخة أخرى متعالية للتديّن! مع أنّ شهيداً هنا أو أمّ شهيد هناك أو أخ شهيد في مكان ثالث أو عالماً هنا أو مضحّياً

هناك أو تقيّاً هنا أو ورعاً هناك قد يكونون أفضل بألف مرّة من شهيدٍ سقط في القرون الأولى، أو أمّ شهيدٍ نبيلة فاضلة ضحّت في تلك القرون، أو عالم معطاء بذل عمره فيما مضى من سالف الأزمان، أو غير ذلك..

طبعاً، عندما نقول ذلك لا يعني أنّنا نُثبت أفضليّة بعض الحاضرين على الماضين، فنحن أيضاً قد لا نملك دليلاً على هذا الأمر، لا من نصّ ديني ولا من معرفة بالغيب تُطلعنا على مقامات الناس عند الله، فلا يصحّ أيضاً أن نطلق الكلام بلا بيّنةٍ ولا علم، لكن ما يهمّنا هو أن لا نقول شيئاً بغير علمٍ ولا هدى ولا كتاب منير، ولا أن نكفّر أو نضلّل أو نحارب من قال بأفضليّة شخص اليوم على آخر في الماضي ما دمنا لا نملك دليلاً على العكس. والعاطفة هنا والمشاعر والفضاء التقديسي العام ليست حججاً نتعذّر بها أمام الله يوم القيامة لا سيما عندما نحوّل هذه الأفضليّات إلى مفاهيم دينيّة، ونُلحِقها بمنظومة الاعتقادات والتصوّرات الدينيّة.

وعليه، فإذا لم نملك نصّاً دينيّاً معتبراً، فلا مانع أن يصل الآخرون إلى ما وصل إليه سلمان المحمّدي، فسلمان بشرٌ تكاملت نفسه وتسامت روحه وبلغ ما بلغ من الفضيلة والأخلاق والإيمان، ولم يغلق الله الباب أمام البشر ليتساموا وترتقي أرواحهم في سلّم الكمال والفضائل والهدى.

هذا، وأشير أخيراً إلى أنّ أصل البحث في الأفضليّات ليس بالأمر اللازم إذا لم تكن هناك نصوص دينية معتبرة، ولا هو من ضمن الأولويّات العليا التي يُعنى بها المؤمن اليوم، فحريّ بنا الاشتغال أكثر بقضايا تطوير مجتمعاتنا ونفوسنا وأرواحنا بدل الذهاب خلف هل زيد أفضل من عمر أم خالد أفضل من بكر.. فعليّ أن أفكّر كيف يمكن تحويل ذاتي وأسرتي ومحيطي إلى محيطٍ منظّم نظيف

متحلٍّ بالأخلاق الحميدة يحترم الآخر ويعين الناس، ويعتني بالوقت، ويقدّس العلم والعمل، ويكون زيناً للدين لا شيناً عليه إن شاء الله تعالى.

القسم الخامس

التاريخ والسيرة

٦٧٦ ـ بين الفهم السياسي والنصوص النبويّة المخبرة بشهادة الحسين

السؤال: ذكرتم في مقالتكم حول النهضة الحسينيّة، هل هي ثورة إصلاحيّة أم انتحار سياسي: أنّ الحركة الحسينية لم تكن مخطّطاً لها تخطيطاً مسبقاً بشكلها الحالي، بل حصل فيها تبدّل في الأهداف الاستراتيجيّة، فعندما خرج سيّد الشهداء من المدينة لم يكن قاصداً كربلاء ولا الشهادة، ولكنّ خيار الشهادة جاء بعد الاستقرار في كربلاء. كيف ينسجم هذا الكلام مع الروايات المعروفة في أنّ مسألة الشهادة معروفة منذ زمن رسول الله؟!

● **أولاً**: لقد أشرت في المقال الذي أرجعتم إليه إلى أنّ هذه المحاولة التفسيريّة تأتي بصرف النظر عن بعض الخلفيّات العقديّة والمذهبيّة، وأنّها محاولة تفسير محايدة من هذه الزاوية.

ثانياً: إذا كنتم تقصدون الروايات التي صرّح فيها الإمام الحسين بأنّه يذهب شهيداً إلى كربلاء، فقد بحثتُ شخصيّاً هذه الروايات في بحثي المتواضع تحت عنوان (الحركة الحسينية والتأصيل الفقهي لشرعيّة الثورة)، والذي نشر في موقعي الالكتروني، وكذلك في الجزء الثالث من كتابي (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٣٠٣ ـ ٣٦٣)، وناقشت ما يتعلّق بها، وهي نصوص قليلة العدد رغم تداولها الشعبي على نطاق واسع، أغلبها جاء في مصادر

متأخّرة، ويعاني بعضها من مشاكل في مصادره، وبعضها الآخر يعاني من مشكلات في طريقة إثباته التاريخي، ويعاني قسم ثالث منها في دلالته على المفهوم الذي فسّره به العلماء، كما يعاني مجموعها من نصوص معارضة إلى درجة معيّنة وردت في مصادر قديمة في التاريخ والسيرة. ويمكنكم المراجعة كي لا نطيل.

ثالثاً: إذا كنتم تقصدون التوفيق بين التحليل الذي قلته وبين نظريّة علم الإمام بموته، فيمكنكم أيضاً مراجعة البحث المشار إليه، وأنّ تلك النظرية في علم الإمام ـ لو تمّت ـ فلا تغيّر من سلامة التحليل الذي قلناه شيئاً، وهناك أيّدتُ قولي ببعض ما طرحه كلّ من السيد الشهيد محمد صادق الصدر والعلامة التستري صاحب الخصائص الحسينيّة، وقلت بأنّ علم الإمام بالغيب لا يعني أن حركته محكومة لهذا العلم، بل هو يسير بعلمه العادي ومعطياته الظاهريّة، ألا ترى النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ـ وأهل بيته الكرام ـ يقضي بين المؤمنين، كما يقول هو نفسه، بالأيمان والبيّنات، ولا يقضي بعلمه الغيبي، فهذا من هذا، فلا مانع من أن يكون عالماً بالمآلات علماً غيبيّاً، وفي الوقت عينه تكون حركته محكومة للعلوم الظاهريّة وكأنّه ليس بعالمٍ بالغيب، ونحن ندرس حركته الظاهريّة، ولا ندرس علم الغيب الذي عنده، أي ندرس أداءه الظاهري الذي هو معيار الحجيّة والاعتبار بالنسبة إلينا.

علماً أنّ العلماء مختلفون في قضيّة علم الإمام بموته ونهايته، فقد ذهب السيد المرتضى والشيخ المفيد ـ على سبيل المثال ـ إلى أنّه لا دليل من عقل ولا نقل على علم الحسين بغدر أهل الكوفة له (راجع: تلخيص الشافي ٤: ١٨٣ ـ ١٨٥؛ والمفيد، المسائل العكبريّة: ٧١)، كما ذهب الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء إلى أنّ علوم الأئمّة بالغيب يمكن أن يعرضها البداء، لهذا كانوا يحتملون دوماً

عروض البداء على علمهم (جنّة المأوى: ١٨٩ ـ ١٩٠).

رابعاً: إذا كنتم ـ كما بدا من سؤالكم ـ تقصدون النصوص النبويّة التي أخبرت بأنّ الحسين ابني هذا شهيد، وسيُقتل في أرض كذا وكذا، وستكون نهايته الشهادة، وأنّ أمّتي تقتله وما شابه ذلك، ورواية أمّ سلمة و.. فإنّني أدعوكم لمراجعة تلك النصوص التي جُمع أغلبها في الجزء الرابع من كتاب (مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة)، من تأليف الشيخ عزت مولائي والشيخ محمد جعفر الطبسي، وهناك عندما ترجعون لهذه النصوص أرجو أن تقرؤوها من هذه الزاوية: هل هذه النصوص ـ بصرف النظر عن قيمتها التاريخية والحديثية ـ تقول بأنّ نهاية الإمام الحسين هي الشهادة أم تقول بأنّ نهايته الشهادة بتاريخ كذا وكذا؟ فإذا كانت تحدّد الوقت بطريقةٍ أو بأخرى، كان إشكالكم وارداً، وأنا أقبل به، بصرف النظر عمّا تقدّم، وأمّا إذا كانت تقول فقط بأنّ نهاية هذا الإمام هي الشهادة، فهذا المعطى لا يحدّد الزمان، بمعنى أنّه من الممكن أن يكون الإمام عالماً بأنّ نهايته الشهادة بموجب الإخبار النبوي ـ بصرف النظر عن علم الإمام بالغيب ـ لكنّه ليس عالماً بأنّ الشهادة الموعود بها ستقع في هذا العام..

أرجو أن نتوقّف قليلاً عند هذه القضيّة المهمّة في تحليل المسألة، فإذا قلتُ لك بأنّ نهايتك في هذه الحياة هي الموت والقتل من قبل الأتراك، وكنتَ أنت من أهل العراق، وسافرتَ هذا العام إلى تركيا، فهل يعني الإخبار السابق أنّك ستعلم بمقتلك هذا العام أم سيكون مجرّد احتمال ولو فيه بعض القوّة؟! ألا يمكن أن يكون الإمام الحسين عليه السلام عالماً بأنّ نهايته في العراق هي الشهادة لكن قد يحصل ذلك بعد عشرين سنة من ذهابه إليها وانتصاره وتحقيق الأهداف الكبرى

بإقامة شرع الله فيها؟ فهل من ترابط بين إخبار النبي بمبدأ قتل فلان من قبل الجماعة الفلانية وبين أن يصبح هذا الشخص عندما خرج إلى تلك الجماعة عالماً بموته في هذه السنة؟! هذا يحتاج إلى معطى إضافي. ألم يقل الرسول لعمّار بن ياسر: يا عمار تقتلك الفئة الباغية، ومع ذلك لم يقل أحد لعمّار عندما خرج للقتال في صفين بأنّك ستقتل في هذه المعركة؟

بل لاحظوا النصوص والروايات التي تحكي عن مناقشات بعض الصحابة للإمام الحسين عليه السلام وبعض هذه الروايات استُدلّ به لصالح التفسير الغيبي لقضيّة الثورة، فإنّنا نجد أنّ الصحابة لا يقولون للإمام بأنّك ستقتل هناك كما أخبرنا النبيّ، بل يذكرون له أنّك ستخذل؛ وذلك من خلال المعطيات التي حصلت مع والدك مع أهل الكوفة، فهم يبرّرون قولتهم بمعطيات تاريخية وميدانيّة، ولا يقولون له بأنّ النبي أخبر بشهادتك في هذا الخروج، كيف ولو كان النبي أخبر بشهادته في هذا الخروج بالذات فلماذا لم يقل لهم الحسين عليه السلام ذلك؟! ولماذا لم يذكّرهم بقول النبي في هذه المسألة ليسكتهم في اعتراضهم ويقنعهم بخروجه امتثالاً للقدر وما أخبر به الرسول الصادق من أنّه سيخرج إلى العراق وسيقتل هناك؟!

ولعلّه لكلّ هذا الذي قلناه ذكر الشيخ المفيد في كتابه (المسائل العكبريّة: ٦٩ ـ ٧٠)، أنّ الإمام لا يملك العلم المطلق هنا، بل هو يعلم ما يكون من مقتله، دون أن يعلم التفاصيل. فلو كان هناك في الروايات ما يفيد تحديد الزمان والتفاصيل وكان ذلك معتدّاً به ـ لا مثل رواية واحدة متأخّرة المصدر يتيمة مثلاً ـ فهو ينفع، وإلا فالحسين عليه السلام ولو علم أنّ نهايته الموت في العراق لكن ما دام لم يحدّد الزمن من قبل النبي الأعظم، فهذا يعني أنّه مُلزم بأداء تكليفه؛ إذ قد تكون

شهادته بعد ثلاثين سنة من مشروعه التغييري هذا، ومجرّد أنّه عالم بشهادته من حيث المبدأ لا يسقط ذلك قيمة مشروعه التغييري هذا، تماماً كما كان علي عليه السلام عالماً بما ستؤول إليه أخبار الخارجين عليه، وأنّه سيقتل في لحظة ما، ومع ذلك قام بواجبه وأسّس لتجربة ممتازة، حتى لو سقطت بعد ذلك بفعل المتخاذلين والمتآمرين، فلو نجح الحسين عليه السلام في إقامة دين الله لثلاثين سنة، كنّا اليوم نملك رصيداً كبيراً في الفكر والممارسة والتجربة، كما امتلكنا ذلك مع العصر النبوي والعصر العلوي حتى لو كانت المآلات مؤلمة ومفجعة.

ولهذا لاحظوا الروايات التاريخية كيف أنّ الإمام الحسين عندما علم أنّه وصل إلى كربلاء، وازدادت الشدّة، كأنّه أعلم أصحابه بأنّ هذا هو موطن شهادتنا، فطبّق العنوان على المصداق الزمكاني عندما تعاضدت القرائن.

المهم في دراسة الأحداث التاريخية أن لا نقرأها بعيون الذين أتوا بعدها فقط، بل نحاول أن نكون وكأنّنا نعيش في تلك اللحظة الزمنيّة، فنحن نعلم اليوم بما حصل وتفاصيله، لكن فلنحاول أن نكون قبل شهادة الإمام عليه السلام، ونفكّر بعقليّة تلك اللحظة الزمنيّة، حيث الأفراد لا علم لهم بتفاصيل الشهادة، كلّ ما يعرفونه أنّ الإمام الحسين ستقتله الفئة المنحرفة عن الإسلام، أمّا كيف ومتى وما التفاصيل؟ فهذا نحن نعلمه، لكن من غير المعلوم أنّ أبناء تلك اللحظة يعلمونه من إخبار النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، إذ هم يعلمون المبدأ دون التفاصيل الزمنيّة، فإذا قرأنا الأمور بهذه الطريقة فقد نكتشف الخيارات بطريقةٍ أفضل.

إذن الموضوع له أكثر من جانب، ويحتاج للتفكير من عدّة جهات، ولا أريد أن أبتّ الآن في المسألة، فقد تحتاج لمزيد مراجعة قبل ذلك، وإذا تمكّنتم من

اكتشاف شيء إضافي فسأكون سعيداً بالاستفادة ممّا توصّلتم إليه.

٦٧٧ ـ تناسب رواية وكز النبيّ عليّاً بقدمه وهو نائم مع الأخلاق الدينية!

السؤال: تقول الرواية التاريخيّة: إنّ الرسول صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم وكز عليّاً عليه السلام بقدمه وهو نائم ليوقظه أو نحو ذلك.. فهل هذا معقول؟ وهل يمكن تصديق هذه الرواية التاريخية الغريبة عن أخلاق النبيّ؟

● بصرف النظر عن مصدر الرواية وقيمتها التوثيقيّة من الناحية التاريخية والحديثية، قد لا أجد غرابة في ذلك من حيث المبدأ، وهذا الأمر يرجع إلى نقطة جوهريّة في فهم الوقائع التاريخيّة من الزاوية الأخلاقيّة، وذلك أنّ القيم الأخلاقيّة ـ في بعض الحالات ـ شيء وتطبيق هذه القيم داخل الأعراف الاجتماعيّة شيءٌ آخر، فاحترام الإنسان عند دخوله إلى بيتك أمر جيّد، لكنّ كيفيّة الاحترام ليس لها شكلٌ واحد بالضرورة حتى نلغي طرائق الشعوب في الاحترام، فقد تجد شعباً يحترم الداخل على القوم بالوقوف له، وقد تجد شعباً آخر يحترم بالانحناء بالرأس له حال الجلوس، وقد تجد شعباً آخر يحترم الضيف برفع الصوت بالترحيب، وقد تجد من يحترمه دون ذلك.

وهذا الموضوع ينسحب أيضاً على الأساليب اللفظيّة في البيان، فقد تجد الكثير من الكلمات التي تعدّ سباباً في مجتمع أو إهانةً لشخص أو فُحشاً من القول، فيما تجدها في مجتمع آخر لا تعبّر عن ذلك أبداً، بل هي أمر عادي جدّاً، وكلّ من يسافر إلى بلدان متعدّدة يشعر بهذا الأمر بعض الشيء، فالتمخّط قبيحٌ عند بعض الشعوب لكنّ التجشي (إخراج الهواء من المعدة عبر الفم) ليس مثله، ألا تجد أنّ المجالس العامّة الرسميّة في بعض البلدان تسمح للرجال بعدم لبس

الجوارب فتظهر أرجلهم، فيما يعدّ هذا مستقبحاً جداً في بلدان أخرى؟! وهذا يعني أنّ الشعوب والأقوام تختلف فيما بينها في طريقة التعبير عن الأمر الأخلاقي أو السلوك المتزن، ويمكن لمن يريد الاطلاع أن يراجع كتب التاريخ وكتب الرحّالة وغيرهم.

وهذا الاختلاف ينسحب أيضاً على شعب واحد بمرور الزمن، فقد تتغيّر طرائق تعبيره وقد تختلف، لكنّ الجميع في كلّ الحالات لا يشعر بالإهانة، بل يشعر بالاحترام، ومثل هذا الأمر موضوع الذوق والشعور بالجمال أو البشاعة والقذارة، فالنبيّ وكثير من رجال الأزمنة السابقة كانوا يطيلون شعورهم حتى تبلغ الأكتاف، وكان حلق اللحية مدعاةً للسخريّة وإهانة الشخص لنفسه اجتماعيّاً، وكان رفع القمصان عن الأرض أمراً مرغوباً وعادياً، وهكذا مختلف أنواع الألبسة.. بل لاحظوا بعض الأمور التي تختلف فيها الأذواق، كان يضع النبي ريقه في فم ولده الحسن أو الحسين أو غيرهما، وكان التقبيل في الفم بين ذكرين موجوداً في بعض الحالات، كلّ هذا يستدعي ـ ونحن نقرأ التاريخ أو نقوّمه، سواء كان تاريخاً دينيّاً أم غيره ـ أن لا نسقط أذواقنا وأمزجتنا وأساليبنا على التاريخ، فربّ أمر مستقبح اجتماعياً اليوم محترم كذلك بالأمس، والعكس صحيح.

ومن أعظم نتائج البحث في هذه القضيّة الحساسة هو الموضوع اللغوي، فمثلاً اللغة العربيّة بتنا نعتبرها اليوم لغةً عنفيّة، حتى أن هناك شعوراً ينتاب الكثير من الشباب عندما يسمعون العربية الفصحى حيث يشعرون بشيء من الغرابة أو العنف أو الثقل أو الاشمئزاز، بعكس لغاتٍ أخرى يشعرون معها براحة نفسيّة وطمأنينة. وتغيّر بسيط في التركيبة اللغوية يجعل الشخص يتقبل

الفكرة التي جرى بيانها بلغة أخرى، والوقت لا يسمح لي بالتفصيل لكنّه موضوع مهم جداً في اللسانيات واللغة، وهو الحمولات القيمية والشعورية التي تصاحب كلمةً ما فتتحوّل عبر التاريخ.

من هنا، فعندما أحاكم السلوك الذي جاء في السؤال أعلاه لا يصحّ أن أقف عند النفور النفسي الأوّلي الذي أشعر به، فعليّ أن أدرس أكثر الفضاءات الاجتماعيّة آنذاك ومديات اعتبارها هذا السلوك غريباً أو غير مناسب، وقد أتوصّل إلى قبح هذا التصرّف وقد لا أتوصّل، وإلا فإنّ المشاعر العفويّة الأوليّة التي ألاحظها في نفسي إزاء مثل هذا الأمر لا تعبّر بالضرورة ودوماً عن قيمة علميّة في الفهم التاريخي للوقائع؛ لأنّها قد تدخل في الأمور الجمالية والذوقية والشعوريّة التي تكون من النوع الذي يمكن تغييره بفعل تأثير الإعلام ـ بالمعنى العام للكلمة ـ فهذا الإعلام الذي حوّل الكثيرين ذوقيّاً من الرغبة بالمرأة البدينة إلى المرأة النحيفة، بإمكانه اليوم ـ لو أراد ـ أن يغيّر هذا الذوق خلال سنوات عدّة بإخضاع عقول الناس فيها لتعليبٍ جديد، وأنصح هنا بمراجعة الكثير من الكتابات التي تحدّثت عن تأثير الإعلام على الأطفال والمفاهيم، وتأثير العولمة على الثقافات واللغات والسلوك الإنساني، فالمادية المنسّقة ـ كما يسمّيها الدكتور طه عبدالرحمن ـ تقوم بالتعامل مع الإنسان بوصفه كياناً اقتصادياً يمكن التصرّف فيه في خضم حركة التسليع وعجلته، والأذواق والأعراف والجماليات وكلّ شيء يدخل في فضاء السلعنة هذا، ويتغيّر بقرار متعمّد، ليس من قبل الدول هذه المرّة فحسب، بل من قبل الشركات المالية العملاقة التي تحكم تصرّفات الكثير من السياسيين وتساهم في تحويل مسارات القرارات السياسيّة.

وقد سبق لي أن تكلّمت عن أمل معقود بأن يتحرّر المفكّر والمثقّف الإنساني

من تأثير وسائل الإعلام بكلّ أشكالها وانتماءاتها ـ تلفزة إعلانات منابر و.. ـ لا سيما تأثيراتها غير المباشرة، ويقدر على التفكير متعالياً عن قبضتها التي تتلاعب بالعقول، وهي ـ أي العقول ـ تظنّ أنها تتحرّر.

وحصيلة الكلام: إنّ مجرّد استغراب هذه الحادثة شعوريّاً لا يعني إمكانيّة نقضها تاريخيّاً، بل لابدّ من الحصول على معطيات أكثر تؤكّد سلبيّة هذا التصرّف في صدوره من النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم. وهذا كلّه غير معطيات العقل العملي من قبح الظلم وحسن العدل.

٦٧٨ . هل استشهد وهب الأنصاري مع الحسين نصرانيّاً أم مسلماً؟

السؤال: ما صحّة الروايات التي تقول بأنّ وهب الأنصاري لم يُسلم، وإنّما استشهد مع الإمام الحسين عليه السلام وهو نصرانيّ؟ ما صحّة هذه الروايات التاريخيّة؟

● الموجود ـ وفق تتبعي السريع ـ في مصادر الحديث والتاريخ أنّ وهب بن وهب الأنصاري (وهناك كلام في اسمه، وفي أصل وجوده، حتى رجّح بعضهم أنّه عبد الله بن عمير الكلبي الذي كان من أصحاب علي والحسين عليهما السلام، فليراجع التستري في قاموس الرجال حيث تعرّض لهذا الموضوع) كان نصرانيّاً فأسلم على يد الحسين، وفي بعض الكلمات أنّ سبب إسلامه أمرٌ إعجازي يتصل برؤيا رآها.

وفي حدود تتبعي لم أجد شيئاً واضحاً يشير إلى بقائه على النصرانيّة عند شهادته، بل ما جاء في أمالي الصدوق وفي مقتل الخوارزمي وغيرهما أنّه كان نصرانيّاً فأسلم على يد الإمام الحسين، وقد تحتاج المسألة لمزيد تتبّع، والعلم عند الله.

٦٧٩ . رواية الغرائب التاريخيّة ثم تكلّف تأويلها!

✍ السؤال: من خلال قراءة السيرة العطرة للرسول صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم وأهل بيته عليهم السلام، نرى بوضوح مكانتهم السامية العليّة التي لا يشكّ فيها إلا من فَقَدَ عقلَه، ولكن نجد في أحيان كثيرة أنّ بعض العلماء يروون وينقلون ويحدّثون بأشياء هي خارجة عن حكم العقل ومعارضة بأحاديث كثيرة، فتنشأ جرّاء ذلك شبهات في داخل المذهب وخارجه، وبعد ذلك يقوم العلماء بتأويل تلك الحالات والأحاديث بتأويلات غريبة عجيبة؛ من أجل إثباتها، وهي في الواقع لا تزيد من شأن النبي والإمام. وهنا أضرب مثلاً واحداً، وهو أنّ سيفَ الإمام علي عليه السلام مسكته الأرض عندما قتل مرحباً، أو حضور الإمام علي ليلة الحادي عشر من المحرّم وغيرها، والتي أعتقد بأنّها لا تُسمن ولا تُغني من جوع.

● بصرف النظر عن الأمثلة التي ذكرتموها، فإنّ الواقع الذي أشرتم إليه موجود بالفعل، فبعضنا لا يُخضع نصوص التاريخ والحديث لنقدٍ علميّ من البداية، بل يسترسل في نقل المرويّات والتواريخ من على المنبر وشاشات التلفزة وفي الكتب والنشريات، وتكون النتيجة أنّه عندما يتمّ الإحراج بقصّة هنا أو هناك تبدأ التأويلات التي تريد أن ترفع المشكلة المزعومة، وهذا الواقع كلّه منهجٌ غير علمي، فالتاريخ والحديث لابدّ من التثبّت منهما قبل نقلهما بعنوان أنّهما أمور ثابتة يراد لها أن تنتج معرفةً أو وعياً دينيّاً عامّاً، وهذا التثبّت لابد أن يخضع لمنهج علمي مدروس، وليس لمنهج أيديولوجي يجعل من الرواية التاريخيّة المتهالكة مقطوعاً بها؛ لأنها تناسب مزاجي ومعتقداتي، فيما رواية صحيحة قويّة متماسكة نُخضعها للتأويلات المدهشة عندما لا تنسجم مع المزاج الذي نحمله، وهو

مزاجٌ المؤسف فيه عند بعضنا أنّه ينشأ بطريقة غير ممنهجة من البداية، ويراد بعد ذلك اختراع منهج لتبريره، بحيث نشعر بسلامة المنهج كلّما نجح في تثبيت الفكرة التي نؤمن بها مسبقاً، أرجو الانتباه جيداً.

إنّ أخطر شيء في هذا المجال هو أن يتمّ اختراع المناهج العلميّة لتبرير معتقدات أو عواطف ولدت بطريقة غير منهجيّة في البداية، وهذا الأمر ينطبق عادةً على ما نحن فيه، حيث يقودنا الحماس أو العاطفة أو المزاج العام لتبنّي حدث تاريخي أو رواية منسوبة، فنتفاعل معها عاطفيّاً؛ لأنها تنسجم مع مزاجنا الفكري العام، ولا نشعر بالحاجة إلى إثبات صدقيّتها تاريخيّاً عندما يكون من نُلقي عليهم هذه الرواية أو القصّة التاريخيّة منسجمين أيضاً مع سياقها من الأصل، وعندما يطالبُنا الآخرون المختلفون معنا في المزاج الفكري العام بالدليل نقوم باختراع منهج متناسب معها كي نتمكّن من تبرير اختيارنا لها من قَبْل.

فالمناهج هنا تغدو وليدة النتائج، والنتائج بنفسها وليدة المزاج العام والطمأنينة القلبية المتولّدة بدورها من العناصر التربويّة والعرفيّة والاجتماعيّة والمحلّية، مع أنّ المفترض أن تكون النتائج هي وليدة المناهج. وعندما تختلّ المعايير العامّة نصاب بكلّ هذا الإرباك الذي نعيشه اليوم في غير موقع. وهذا ما يؤدّي بمرور الوقت إلى تكريس منهج لم يولد إلا لتبرير وضع معيّن، لا لكونه مبرهناً في حدّ نفسه، ومن ثم يقوم هذا المنهج في الفترة اللاحقة بإيلاد نتائج جديدة، وبمرور الوقت يظهر وعي ديني وتاريخي آخر غير الذي كان.

كان من المفترض من البداية تخفيف الحمولات عن كواهلنا، والحفر الجادّ في كلّ نصوص التاريخ والحديث للتأكّد من قيمتها هنا أو هناك، قبل أن تتكوّن لدينا القناعات التي تأتي من نصوص التاريخ والحديث، وشيئاً فشيئاً سنصل إلى

معطيات مؤكّدة من وجهة نظرنا ونَذَر غيرها، وأهم شيء في هذا المشوار هو ترك الخوف، فكثيراً ما يقال: لا يمكن أن أقبل بهذا المنهج في التثبّت التاريخي والحديثي؛ لأنه منهج لو صحّ لأطاح بعشرات الأشياء التي أؤمن بها، وهذا قلبٌ للعقل؛ فالمفترض أن يُثبت المنهجُ الصحيح ما تؤمن به، لا أن يُثبت ما تؤمن به منهجاً صحيحاً! وهكذا يقول لك بعضهم: لو أخذنا بهذا المنهج لخسرنا عدداً كبيراً من الروايات الحديثية والتاريخيّة! وأقول: ومن قال لك بأنّك لو أخذت بها ربحت؟ ومن أين عرفت أنّها ثابتة إذا كنت الآن ما تزال تبحث في منهج إثباتها وإبطالها؟! حقّاً إنّها ظواهر غريبة ليس عندي تفسيرٌ لها غالباً سوى أنّنا في كثير من الأحيان نُدار بالعقل الأيديولوجي (الرومونتكنترولي) ونتحرّك بطريقة قد لا نشعر بها أساساً.

والغريب أيضاً أنّنا بأنفسنا نمتدح إبداع باحث في التاريخ أو الحديث قام بكشف زيف فكرة مسلّمة منذ مئات السنين أو أطاح بمصدر تاريخي مهم جدّاً تكرّس عند الجميع منذ مئات السنين، وإنّما نمتدحه لأنّ الفكرة أو المصدر المشار إليهما ينفعان خصومنا الدينيّين أو المذهبيّين أو الفئويّين، فيصبح تكسير المسلّم التاريخي إبداعاً عندما يصبّ في صالح الجدل المذهبي أو الديني أو الفئوي، فيما هو جناية أو مؤامرة أو ضعفاً علميّاً عندما يكون الأمر على حساب معتقدي أو مذهبي أو جماعتي!

قبل سنوات كنت ألقي سلسلة محاضرات حول الوضع في الحديث لمجموعة من طلاب العلوم الدينية، فنقلت لهم حديثاً حول قصّة سفينة نوح من بعض كتب أهل السنّة، وبيّنت عناصر الوضع التي قيلت في هذا النقل التاريخي، وعندما كنت ألقي الحديث على مسامع الإخوة الطلاب كنت أتأمّل في تعابير

وجوههم، فرأيت أنّه بمجرّد أن نقلت القصّة المرويّة عن طواف سفينة نوح حول الكعبة وصلاتها صلاة الطواف وبعض التفاصيل الأخرى، ظهرت معالم السخرية والاستهزاء والضحك على الوجوه، لقد شعروا جميعاً بأنّ هذه القصّة مختَلَقَة، ولم ألاحظ أنّ أحداً تردّد في كونها كذلك، وقد تعمّدت أن أفعل ذلك أولاً، لأقول لهم بعد ذلك بأنّ هذه القصّة وردت بطرق الشيعة أيضاً، بل في طرق الشيعة وردت زيادة غريبة وهي أنّ سفينة نوح صعدت إلى منى، ثم رجعت فطافت طواف النساء أيضاً!

في هذه اللحظة بالذات حصل بعض الصمت، فقد فوجئ الجميع بذلك، وقال لي أحد الطلاب الذين كانوا يضحكون قبل ثوانٍ: ألا يحتمل تفسير الحديث بكذا وكذا بما يرفع التهمة عنه؟! لقد تبدّل الوضع تماماً، فقبل لحظات كان العقل متحرّراً ويفكّر بدون ضغط، بل لعلّه كان مندفعاً بسبب كون الحديث من مصادر أهل السنّة، فأطلق العقل العنان لنفسه بجرعة زائدة هذه المرّة، لكن وبمجرّد أن أدرك أنّ الرواية ـ وبشكل أكثر غرابة ـ موجودة عند الشيعة أيضاً وفي كتاب الكافي للشيخ الكليني رحمه الله، قام العقل بإعادة تموضع سريع، ليعيد إنتاج المعرفة بطريقة أخرى. لماذا؟ لأنّنا نقرأ نصوص التاريخ والحديث بطريقة أيديولوجيّة، لا بطريقة علميّة موحّدة ومنهجيّة تتعامل بأكاديميّة وحِرفيّة ونزاهة عالية مع النقل التاريخي أينما كان.

وبالمناسبة فالرواية عند الشيعة ضعيفة السند من أكثر من جهة، ولا أريد أن أتبنّى نقدها المتني الآن أو أنفيه، كما لا أقصد رفضها هنا أو تأييدها، وإنّما هو مجرّد مثال يقع مثله كثيراً عند مختلف التيارات والمذاهب والفئات.

هذه هي المشكلة التي تستدعي التأويل والتكلّف والتبرير، والحلّ هو تحرير

العقل من هذه الثنائيّات، وتحريره من العاطفة والأمزجة العامّة والخاصّة، وتحريره من التقليد والاتّباع، لينهج نحو الاجتهاد والإبداع إن شاء الله.

٦٨٠ . رواية تاريخيّة حول حزن الإمام الكاظم في شهر محرّم

السؤال: جاء في الرواية التاريخيّة عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «إنّ المحرّم شهرٌ كان أهل الجاهلية يحرّمون فيه القتال، فاستحلّت فيه دماؤنا، وهتكت فيه حرمتنا، وسبي فيه ذرارينا ونساؤنا، وأضرمت النيران في مضاربنا، وانتهب ما فيها من ثقلنا، ولم ترع لرسول الله صلى الله عليه وآله حرمة في أمرنا. إنّ يوم الحسين أقرح جفوننا، وأسبل دموعنا، وأذلّ عزيزنا، بأرض كرب وبلاء، أورثتنا الكرب والبلاء، إلى يوم الانقضاء، فعلى مثل الحسين فليبك الباكون، فإنّ البكاء يحطّ الذنوب العظام. ثم قال عليه السلام: كان أبي صلوات الله عليه إذا دخل شهر المحرّم لا يرى ضاحكاً، وكانت الكآبة تغلب عليه حتى يمضي منه عشرة أيام، فإذا كان يوم العاشر كان ذلك اليوم يوم مصيبته وحزنه وبكائه، ويقول: هو اليوم الذي قتل فيه الحسين صلوات الله عليه». هل هذا الحديث صحيح عندكم وعند السيد الخوئي من ناحية السند؟ وهل يعني أنّ الحزن والكآبة يستمرّان إلى نهاية شهر محرّم؟

● هذه الرواية بهذا النصّ تفرّد بنقلها الشيخ الصدوق في كتاب (الأمالي: ١٩٠ ـ ١٩١)، وهو مصدرها الأصلي، وهي من حيث السند ضعيفة بجعفر بن محمّد بن مسرور الذي لم تثبت وثاقته، والسيد الخوئي لا يرى وثاقته، نعم بعض العلماء يرون وثاقة هذا الرجل من حيث ترضّي الصدوق عنه وترحّمه عليه في بعض الموارد، ولكنّ السيد الخوئي ـ ومعه جماعة من علماء الرجال ـ لا يرى

ذلك دليلاً على التوثيق، وهو الصحيح من حيث المبدأ.

كما احتمل الشيخ الوحيد البهبهاني في (التعليقة على منهج المقال: ١١٠)، وجزم السيد موسى الزنجاني في (كتاب النكاح ١٧: ٥٥٨١ ـ ٥٥٨٢)، بأنّ ابن مسرور هذا هو عينه جعفر بن محمد بن قولويه الثقة الجليل صاحب كتاب كامل الزيارات، ولكنّ المحدّث النوري (خاتمة مستدرك الوسائل ٥: ٤٧٠)، والسيد الخوئي (معجم رجال الحديث ٥: ٩١) اعتبرا ذلك في غاية البُعد.

وحجّة الوحيد والزنجاني أنّ جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه هو أحد إخوة عليّ بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور، وفقاً لكلام النجاشي في موضعين من كتابه، فيكون قولويه مطابقاً لمسرور وهو عينه، فجعفر بن محمد بن قولويه صاحب كامل الزيارات هو عينه جعفر بن محمّد بن مسرور شيخ الشيخ الصدوق هنا، فيكون ثقةً.

ولكنّ هذا الكلام غير صحيح وفاقاً للنوري والخوئي وغيرهما، وذلك أنّه لم يرد في أيّ كتاب من كتب الصدوق الرواية عن جعفر بن محمد بن قولويه صاحب كامل الزيارات، إلا في موضعٍ واحد، وهو رواية رواها في كتاب (فضائل الأشهر الثلاثة: ٣٣)، فلو كان ابن مسرور هو ابن قولويه لكان المفترض أنّ للصدوق روايات كثيرة عنه لديه، وابن قولويه يُعرف بهذا الاسم، فلماذا لم يرد هذا الاسم المشهور والمعروف له في كتب الصدوق أبداً سوى في موضعٍ واحد، بينما وجدنا اسم ابن مسرور متكرّراً في مواضع عديدة من كتبه وفي طرقه؟! يضاف إلى ذلك أنّ ابن مسرور الذي روى عنه الصدوق يروي غالباً عن الحسين بن محمّد بن عامر، ولا نجد روايةً لابن مسرور عن سائر شيوخ ابن قولويه المعروفين، فلو كان هو نفسه لكان مقتضى العادة أن تكون

رواياته عن شيوخه المعروفين، فكيف لم يرو عنه الصدوق أيّ رواية عن شيوخه الآخرين المعروفين الواقعين في مثل كتاب كامل الزيارات وغيره والذين أخذ الحديث منهم، في حين كانت رواياته عن الحسين بن محمّد بن عامر قليلة جداً؟!

هذا كلّه يجعل فكرة الاتحاد مجرّد احتمال ولو كان راجحاً قليلاً لا أكثر، مع الإقرار بإمكان أن يروي الصدوق (٣٨١هـ) عن ابن قولويه (٣٦٨هـ)، والإقرار أيضاً بأنّ مسروراً هو قولويه نفسه، بحسب معطيات كتاب الرجال للشيخ النجاشي، فالأرجح ما ذهب إليه الشيخ النوري والسيد الخوئي من عدم ثبوت الاتحاد بدليل مقنع، ومن ثم فالرجل لا دليل على وثاقته.

وأغلب مضمون هذه الرواية يمكن تأييده بروايات أخرى عديدة وردت في كتب الحديث والتاريخ، لكن لو تُركنا نحن وهذه الرواية فقط فهي من حيث السند غير ثابتة، وليست لها مصادر كثيرة متعدّدة ولا هي بذات طرقٍ وأسانيد متعاضدة، وعليه فيؤخذ بالقاسم المشترك بينها وبين غيرها ممّا يحصل وثوق به، ولا يُحتجّ بغيره، بل يُذكر من باب التأييد فقط.

وأمّا معناها، فغاية ما تدلّ عليه هو الحزن في العشرة الأوَل من شهر محرّم الحرام، وهي ساكتةٌ عمّا سوى ذلك، فهل كان الإمام يستمرّ بحزنه إلى نهاية محرّم أم إلى وسطه أم إلى نهاية صفر أم إلى التاسع من ربيع الأوّل أم إلى ما بعد ذلك؟ فهذا أمر لا تشير إليه هذه الرواية، بل أقصى ما تفيد هو هيمنة الحزن عليه طيلة العشرة أيام الأولى من المحرّم، وبلوغ حزنه الذروةَ يوم العاشر، أمّا غير ذلك فهي لا تثبت الحزن ولا تنفيه، فيحتاج الإثبات والنفي إلى دليل من خارج هذه الرواية، وإن كان مقتضى العادة أنّ الحزن لو أريد له أن ينتهي نهاية العاشر فقد نتوقّع استمراره ليومٍ أو يومين أو أكثر بقليل بشكل تنازلي، والله العالم.

القسم السادس

الأخلاق والعلاقات الاجتماعيّة

٦٨١ . التعامل مع المسيء بين المواجهة والمسامحة

◄ السؤال: عند اقتراب ليلة القدر (أو موسم الحج) تردنا رسائل كثيرة من أصدقائنا ومن أعدائنا يطلبون فيها براءة الذمّة، وأنا لا أرغب في مسامحة من ظلمني وشتمني واغتابني؛ لأنّني أريد من الله سبحانه وتعالى أن يردّ لي مظلمتي، وردعاً لهم عن ذكري بسوء، فما رأيكم في هذا؟ وهل هذا حقٌّ من حقوقي؟ لأنّني دائماً أصمت عمّن ظلمني وفي قلبي ألمٌ منهم لكثرة تجريحهم لي.

● لا يجب على الإنسان مسامحة الآخرين الذين ظلموه، ولو طلبوا المسامحة لم تجب الاستجابة لهم، والإسلام يحترم مظلوميّة المظلوم ولا يقمعها أو يلغي عناصر الشعور بالانفعال والمظلوميّة التي عنده، حتى أنّ من موارد جواز الغيبة في الشرع أن يغتاب المظلومُ ظالمَه، قال تعالى: ﴿**لَا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللهُ سَمِيعًا عَلِيمًا**﴾ (النساء: ١٤٨)، ولهذا نجد في بعض الأدعية الدعاء على من ظلمني أو كادني أو غير ذلك.

وإذا كانت المظلمة شخصيّة وانقضت فإنّ العفو أقرب للتقوى، لاسيما وأنّها لا تتكرّر ولا تستمرّ. فلنلاحظ هذه الآية الكريمة التي تتحدّث عن حالات الطلاق قبل الدخول وما يوصي به القرآن الكريم الطرفين عندما يقدمان على الطلاق، حيث قال تعالى: ﴿**وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ**

لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٣٧)، فرغم حالة الطلاق التي يصاحبها ـ عادةً أو أحياناً ـ نفور أو ظلم من طرف للآخر لكنّه يرى أنّ العفو عن الحقّ في نصف المهر المسمّى الذي في ذمّة الزوج أفضل وأقرب للتقوى.

أمّا لو كانت المظلمة الشخصيّة مستمرّة ولم تنقضِ، فإنّ لَمَسَ الإنسان مؤشرات التأثير في المسامحة ولو على المدى البعيد، فإنّ الأفضل هو الإعلام بالمسامحة، بل المبادرة إلى فعل الخير معهم، قال سبحانه وتعالى: **﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾** (فصلت: ٣٤ ـ ٣٥). وهذه مرحلة سامية في التعامل الأخلاقي قلّما يتحلّى بها إنسان، فهنا يحكّم العقل ويتخلّى عن الشعور بالانتقام لكي يكسب الآخر بدل أن يصرعه وينتقم منه.

وإذا لم تكن المسامحة أو مبادلة الظالم بالخير مؤثرةً بحسب المعطيات الموضوعيّة أو كانت موجبةً لتماديه في الظلم والعدوان، فإنّ الأفضل هو المصارحة وبيان المظلمة والمطالبة بالحقّ ورفع الظلم عنك وعدم الخوف، فإن لم يتمكّن الإنسان من هذا أيضاً أعرض عن الظالم وحاول أن يفكّ ارتباطه به وينعزل تماماً عنه.

لقد قدّم القرآن الكريم مجموعةً من المعايير التي ينبغي النظر بعين العقل والتدبير في مجال تطبيقها، مثل: ١ ـ الحقّ في ردّ العدوان والظلم وفي الانتقام الشرعي من الظالم. ٢ ـ مبدأ العفو عمّن ظلمك. ٣ ـ مبدأ المقابلة بالحسنى بهدف

التأثير الإيجابي على الآخر. ٤ ـ مبدأ الإعراض.

وقد اختصر الحديث الشريف المبدأ الثاني والثالث، فقد جاء في الحديث الشريف الوارد مضمونه بصيغ متعدّدة وبعضها صحيح السند: قال رسول الله في خطبته: «ألا أخبركم بخير خلائق الدنيا والآخرة؟ العفو عمّن ظلمك، وتصل من قطعك، والإحسان إلى من أساء إليك، وإعطاء من حرمك» (الكافي ٢: ١٠٧؛ وانظر مسند أحمد ٤: ١٤٨ و..). وهذه المبادئ ليست متعارضة، فالأوّل مبدأ حقوقي فيما الثاني والثالث مبدأ أخلاقي غير إلزامي، ويحتاج التعامل مع هذه المبادئ لدراسة الواقع دراسة موضوعيّة عقلانية هادئة، وليست نفسية انفعالية، لمعرفة أيّ من هذه القوانين العمليّة يفترض القيام به، فحقوقياً المبدأ هو ردّ العدوان والتعامل بالمثل، أمّا أخلاقيّاً فالمبدأ هو التعامل بالحسنى والصبر والتحمّل، والقيم الأخلاقية ليست خاليةً من الاستثناء، فعلى الإنسان متابعة الموضوع عقلياً للنظر فيما يحسن تنفيذه من هذه المبادئ الحقوقيّة والأخلاقيّة.

٦٨٢ ـ التواصل والحوار ومنهج التعاطي مع من يتهجّم على العلماء

السؤال: نحن أبناء عمومة، ونشترك في برنامج الواتساب ونتحاور، وهناك من الإخوة من هم يتصدّون لكشف ضلال العلماء بحجّة أنّ ذلك هو واجبه الشرعي، وأحياناً يكون النقل غير دقيق وليس بموثق، فيرى آخر أن يكشف ذلك الافتراء ويكذّبه بطريقة تجريحيّة بسبب تكراره، معتقداً أنّ واجبه الشرعي هو ذلك أيضاً، فهل دورنا يقتصر على مناقشة ما نُقل وعدم قبول تسقيطه لهذا العالم أو ذاك أو أن نعنّفه أو نتجاوز عنه.؟ مع كلّ الشكر.

● **أ ـ** إذا كان الطرف الناقد للعلماء (أو لغيرهم) مراعياً للضوابط الشرعيّة في نقده، بحيث كان مؤدّباً ويسجّل ملاحظاته بطريقة سليمة من حيث اللغة والأسلوب والأمانة، فليس من حقّ الآخرين إلا أن يناقشوه بهدوء في نقده هذا إذا لم يتّفقوا معه في ذلك، ومجرّد أنّه ينتقد عالماً من العلماء لا يجعله ذلك مرتكباً للكبيرة ولا للصغيرة ما دام مراعياً لهذه الضوابط المسلكيّة.

ب ـ وأمّا إذا كان عدوانيّاً متهجّماً غير أخلاقي، ويستخدم السخرية أو الاستهزاء أو البهتان أو التقوّل والكذب عليهم، فإنّ من حقّ الآخرين أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر إذا رأوا أنّ ما يفعله هو من المنكر، وذلك بأن يبيّنوا له أنّ هذه الطريقة التي يستخدمها غير صحيحة أبداً، ولا تخضع للضوابط الشرعيّة والأخلاقيّة. وإذا نقل كذباً عن العلماء جاز للآخرين أن يكشفوا هذا الكذب، لكن ليس من الضروري التسرّع باتهامه بالكذب أو اختلاق مشكلة اجتماعيّة معه، فقد يكون مخطئاً وقد يكون متأثراً بآخرين أوهموه ذلك، وقد يكون فهم خطأ ممّا نُقل إليه أو رآه وقد يكون غير ذلك.

ج ـ إذا كان عدوانيّاً غير أخلاقي في نقده، وكان يعتقد أنّ ذلك جائزٌ له شرعاً وفقاً لتقليده، وكان هذا هو رأي مرجعه أو رأيه الفقهي الشخصي مثلاً، ففي هذه الحال يمكن أن تتمّ المناقشة معه في أصل الطريقة، وبيان أنّها غير صحيحة، فإذا رفض التخلّي عنها كان من حقّ الآخرين أن يطالبوه بعدم استخدامها أمامهم، وإلا تركوا هذه المجموعة وخرجوا منها؛ دفاعاً عن المظلوم وفقاً لاعتقادهم، شرط أن لا يعتدوا عليه شخصيّاً ما دام معذوراً فيما يفعله.

وعلينا دائماً مهما استطعنا أن لا نسمح للآخرين بالعدوان على من نرى أنّه لا يستحقّ هذه العدوانيّة، وأن نقف مع المظلومين من العلماء وغيرهم، دون أن

نرتكب خطأً في طريقة وقوفنا هذه، وعلينا أن نفرض بإرادتنا وبذكائنا قواعد للاختلاف، فلا نسمح للآخرين بأن يغرقونا ويغرقوا الساحة بطريقتهم في الاختلاف مهما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، ولو بإغلاق باب حوارنا.

وقد قلتُ يوماً بأنّ الحوار ليس مفهوماً مقدّساً متعالياً على سائر القيم الأخلاقيّة، فأيّ حوار بين اثنين أو جماعتين يؤدّي إلى التخاصم والتنابذ وقسوة القلوب وتفريق المسلمين فعدمه خيرٌ من وجوده، لاسيما إذا لم يكن لينتج عنه أيّ تحوّل في القناعات. وليس إذا كنّا نؤمن بالحوار فهذا يلزمنا أن نخوض في حوارات لا فائدة منها سوى تمزيق اللحمة الاجتماعيّة وتفريق الناس وتشظّي العلاقات بين الأسر والعائلات وغير ذلك من المساوئ الأعظم، فالحوار خُلق لكي يخدم تواصل البشر وينفعهم، فإذا انقلب إلى ضدّه لم يعد قيمةً مضافة، وعلينا تجنّبه أو تصحيح مساره مهما أمكننا ذلك. ألا تجدون أنّ بعض الحوارات الدينية أو المذهبية أو السياسيّة التي أتحفتنا بها مجموعة من الفضائيات العربية منذ تسعينيات القرن الماضي قد أفسدت حالنا ومزّقت شملنا وعمّمت ثقافة العدوانيّة فينا من حيث شعرنا أم لم نشعر؟! فما فائدة هذه الحوارات الصاخبة والعنيفة والعدوانية التي يستمع إليها الأطفال والناشئة فينشؤون عليها في طريقة اختلافهم مع الناس ومع بعضهم بعضاً؟!

لاحظوا أنّ الله تعالى قال ـ رغم دعوته في بعض الآيات لمحاورة الكافرين والجدال معهم بالتي هي أحسن ـ : ﴿**وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ**..﴾ (الأنعام: ٦٨)، فهذه الآية فهمها بعضهم على أنّ الآخرين إذا كانوا ينتقدون الدين فلا تجلس معهم، وذهب بعضهم إلى حرمة مجالسة الكافرين لو كانوا ينتقدون الدين! وبعضهم

عمّمها لمجالسة مطلق العاصي! مع أنّ آيةً أخرى أوضحت المراد منها وأشارت إليها، وهي قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذاً مِثْلُهُمْ إِنَّ اللهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً﴾ (النساء: ١٤٠)، فالخوض في الآيات هنا ليس مطلق الحديث بها، بل هو الكفر بها بمعنى تغطيتها وإنكارها مع الاستهزاء بها.

فالقرآن يعلّمنا أنّه لا ينبغي الجلوس أو الحوار مع أيّ شخص يهزأ بآيات الله، بل عليه أن يحترم وجهة نظرنا لكي يخوض معنا حواراً منتجاً، فإنّ عدم إيمانه هو وجهة نظر يمكن النقاش فيها، لكنّ استهزاءه بما نؤمن نحن به ودخوله الحوار بهذه الطريقة ليس وجهة نظر بل هو عدوانية على الطرف الآخر وعلى قيمه وأفكاره، وعلينا السعي أولاً لتغيير هذه العدوانية فيه وإقناعه بتركها وهدايته إلى السبل الأخلاقية السليمة، ثم الدخول معه في حوار حول أفكارنا ومعتقداتنا، فإن رفض وأصرّ على هذا الأسلوب فعلينا الإنكار عليه بطريقة سلبيّة، وهي الابتعاد عنه وتركه والإعراض عن محاورته ومجالسته عندما يصدر منه ذلك (ما قلته مبني على أنّ الجالسين مع المستهزئين هم من المؤمنين، وليسوا من المنافقين المتظاهرين بالإسلام، وإلا فسيصبح للآية معنى آخر، وإن كانت تنفع فيما قلناه، فلاحظ).

ولا بأس بأن أشير هنا إلى نقطة سبق أن ألمحت إليها في مكانٍ ما، وهي أنّ القرآن الكريم ركّز كثيراً على أنّ المشكلة مع خصوم الأنبياء لم تكن فكريّةً فقط، بل قد ردّد القرآن الكريم في العديد من الآيات فكرة استهزاء خصوم الأنبياء بهم، فهؤلاء لم يختلفوا مع الأنبياء من موقع معرفي بالضرورة ودائماً، بل من موقع

عدواني يقوم على السخرية تارةً، وعلى النفاق تارةً أخرى، وعلى كمّ الأفواه ثالثة (راجعوا النصوص القرآنية جيداً وقصص الأنبياء في القرآن جيداً)، وعلينا التنبّه لخصوم الأنبياء ومواصفاتهم في القرآن الكريم قبل أن نحكم على طريقة ردّ فعل القرآن عليهم، فبعضنا يتصوّر أنّ خصوم الأنبياء كانوا فلاسفة ومنظّرين يختلفون مع الأنبياء في وجهات النظر، في حين الصورة التي قدّمها لنا القرآن الكريم عنهم أنّهم كانوا يختلفون معهم بطريقة غير أخلاقيّة، يجب فهم هذا المشهد بشكل صحيح، لنفهم بشكل أصحّ ردّ الفعل القرآني اعتماداً على السياق الزمكاني والظرفي.

ومن هنا، نلاحظ أنّ بعض المناصرين للتيارات الإلحادية الجديدة بل بعض رموزهم ـ مثل كريستوفر هيتشنز (٢٠١١م) ـ يستخدمون طريقة السخرية في نقدهم للقضايا الدينية، وهذا أسلوب مرفوض، فلك أن تنتقد وتقول بأنّ عندي وجهة نظر ونختلف معك فيها، لكن ليس من السليم لبناء حوار ديني ـ إلحادي منتج أن تهيمن لغة السخرية على خطاباتنا الدينية والإلحاديّة معاً، كما يظهر لمن تتبّع الإصدارات والانترنت ووسائل التواصل الاجتماعي مع الأسف الشديد.

وعليه، فمن يريد أن يجلس معنا ويتحاور معنا ليعتمد منطق السخرية والاستهزاء، فلن نقبل منه مجالسته، وأمّا إذا أراد أن يخوض حواراً علميّاً هادئاً وجدالاً صحيحاً فعلينا الاستعداد لذلك والترحيب به.

د ـ وأشير أخيراً إلى أنّ كلّ ما قلته لا يختصّ بعلماء الدين، وليس خاصّاً بحالة نقد علماء الدين، بل هو شامل لنقد المفكّرين والمثقفين والباحثين والإعلاميّين والسياسيّين من غير علماء الدين أيضاً، فبعض الناس يظنّ أنّ غير علماء الدين يجوز السخرية بهم كيفما أردنا، ولو عبر برامج تلفزيونيّة، أمّا علماء الدين فلا

يجوز السخرية بهم، بل تقوم القيامة لو حصل مثل هذا في حقّهم، وأقول: كلّ فئة لا ترضى بالسخرية بها وتُطالب الآخرين باحترامها، فمن واجبنا أن نحترمها ما دامت لم تهدر حرمة نفسها وتتخلّى عن حقوقها، كائنةً من كانت، وليس هناك في النصوص الدينية حقوق خاصّة بالعلماء في هذا المضمار، فكما نرفض سخرية الإعلام بعلماء الدين كذلك نرفض سخريته بغيرهم، ما لم يتخلَّ هذا الغير عن حقوقه أو يسكت ـ مختاراً ـ عن المطالبة به، فهذا شأنه.

ومن أخطر الظواهر الاجتماعيّة الاعتيادُ على الخطيئة وتحوّل السلوك السلبي غير الأخلاقي إلى سلوك عادي بسبب تأثير وسائل الإعلام على العقول في ذلك وتكرارها لتظهير الخطأ بشكل طبيعي. وهذه قضيّة تفتح على الضوابط الشرعيّة في الحريّات الإعلاميّة يمكن الحديث عنها في مناسبة أخرى، إن شاء الله.

٦٨٣ . التواصل مع المفكّرين المنفتحين خارج الحوزة العلميّة

السؤال: هل لديكم تواصل أو اهتمام علمي مع أصحاب العقول المفكّرة والمنفتحة، من أمثال الشيخ حسن فرحان المالكي والدكتور عدنان إبراهيم؟ مع اعتقادي بضرورة تواصل مفكّري حوزتنا مع أمثال هؤلاء. مع شكري ودعائي.

● لديّ ـ والحمد لله ـ تواصل مع العديد من العلماء والباحثين من مختلف الطوائف والانتماءات الفكريّة والدينية، كما وأتابع ـ بدرجاتٍ مختلفة ـ أعمال الكثيرين المقروءة والمسموعة والمرئية، ومنهم من ذكرتم ممّن نجلّ ونحترم، وإن كنت أعتقد بأنّي قاصرٌ أو مقصّر في هذا المجال.

ولابدّ لي ـ بوصفي طالباً للعلوم الدينية ـ أن أبدي استعدادي للتواصل مع أيّ باحث أو مفكّر؛ لما يخدم معرفتي بالحقّ وخدمتي وإيّاه له إن شاء الله، فنسأل

الله التوفيق.

كما أؤكّد على ما طرحتموه من ضرورة التواصل بين الباحثين والكتّاب والعلماء والحوزويّين من مختلف المذاهب والانتماءات الفكريّة، وهناك حركة جيّدة جدّاً في هذا الإطار، تحتاج للمزيد من التنشيط والدعم والتوسعة. وإنّني على علم واطلاع على الكثير من الخطوات التي بُذلت خلال العقود الأخيرة في سبيل فتح خطوط تواصل معرفي مع شرائح كبيرة في العالم الإسلامي، سواء على المستوى المذهبي أم على المستوى الفكري، ولولا بعض الظروف المؤلمة والمحزنة التي تشهدها المنطقة مع الأسف الشديد لربما كانت هذه المشاريع قد تنامت أكثر فأكثر، نسأل الله تعالى أن يمنّ على المسلمين بالسلام والأمان والاستقرار، وينزع ما في قلوبهم من غلّ، وينشر فيما بينهم المحبّة والمودّة والوئام، إنّه قريب مجيب.

٦٨٤ . الخلاص من الامتعاض عند قراءة كتب الفكر الآخر

✍ السؤال: لديّ مشكلة أعترف بوجودها وخطئها، وأودّ التخلّص منها قبل أن تستحكم وهي: عدم الانجذاب أو عدم الرغبة في الاستمرار في القراءة لبعض الكتّاب، رغم أنّ لهم سمعة كمحقّقين وباحثين ولهم إنجازات لا تُنكر.. مثل السيد جعفر مرتضى العاملي وغيره، وأحاول مطالعة كتبه وتصفّح موقعه والاطلاع على مقالاته كي أستفيد.. ولكنّ الامتعاض موجود، والسبب هو أسلوبه في نقد الآخر. لا أتكلّم عن المادة والتي قد تكون صحيحة مائة في المائة، إنما أعني طريقته في النقد. لا أحبّ التصريح بهذا، لكنّني مضطرّ للحصول على العلاج؟

● إنّ من المطلوب دوماً أن يتخطّى الإنسان هذه الحالات النفسيّة، فحتى لو

اختلفت مع الشخص الذي تقرأ له، فليس صحيحاً أن تحكمك حالةٌ نفسيّة سلبيّة تحجبك عن الاستفادة ممّا عنده، وربما أدّت بك في بعض الأحيان ـ وأنت لا تشعر ـ إلى فهم كلامه بطريقة خاطئة، أو تحميله ما لا يريد، أو نقده بطريقة مستعجلة أو غير موضوعيّة، نتيجة ضغط هذه الحالة النفسيّة على الإنسان. بل يبلغ الحال ببعضنا مع الأسف أن ينكر جهود هذا العالم أو ذاك؛ لأننا نختلف معه، وأن ننسى أو نتعامى أو تعمى أبصارنا عن رؤية نقاط قوّته وحسناته وأفكاره الجميلة.

إنّ هذه الحالة السلبية لا تخصّ فريقاً من الاتجاهات القائمة في الساحة اليوم، بل نراها كثيراً عند الجميع، حتى أولئك الذين يدّعون أنّهم منفتحون وعلميّون وعقلانيون وإنسانيون. وإذا كان الآخرون قد قالوا قولاً غير سديد في مكانٍ ما من وجهة نظرك أو مارسوا فعلاً جائراً أو ظالماً فيما ترى أنت، فهذا لا يبرّر أن نختم على أعمالهم العلميّة ونغلق عليها في صندوقٍ مقفل، ثم نرميها في البحر، فالعدل والإنصاف هما أساس التعامل مع الناس، وهذه هي تعاليم العقل والقرآن الكريم في أن لا يجرّنا الخلاف مع أحد إلى إنكار جهوده وأعماله الإيجابيّة، فليس هناك إنسانٌ يمثل الشرّ المطلق، ولا يجوز لنا أن نحجب عن الناس أيضاً الأعمال العلميّة الجيّدة التي قام بها هؤلاء، بحجّة أنّنا على خصام معهم، مع احتفاظنا بحقّنا الطبيعي في الاختلاف مع الجميع والدفاع عن الحقّ ضمن الأصول العلميّة والأخلاقيّة، والقاعدة تقول: أحبب لأخيك ما تحبّ لنفسك، واكره له ما تكره لها.

ولكي أكون أكثر صراحةً، فإنّني أدعو إخواني من الذين يحسبون أنفسهم في خطّ الوعي والبصيرة، ويسمّون أنفسهم تيار الاعتدال والتجديد، أن يتحرّروا

من عقدة الآخر، ومن عُقدة المظلوميّة، وأن لا يتقمّصوا شخصيّة خصومهم من حيث لا يشعرون، وأن يثبتوا بالدليل والممارسة أنّهم منفتحون بحقّ ـ على المستوى الفكري والثقافي ـ على كلّ من اختلف معهم، حتى لو كانوا قد ظُلموا وما يزالون من قبل هؤلاء، فعلينا أن لا نخلط ـ كما يخلط الآخرون ـ بين الفكر والرأي والاجتهاد، وبين الخصومات الاجتماعية القائمة على تنازع التيارات الفكرية والسياسية لمواقعها في الساحة، تماماً كما ندعو دوماً لعدم الخلط بين الغرب الذي يمثل الحضارة والعلم والمعرفة، والغرب الذي يمثل الاستعمار والعدوان والظلم، فكما أنّ الغرب الذي نذهب إليه لنتعلّم منه هو نفسه الذي يمارس الظلم والاستعمار والعدوان على غير بلد مسلم، وقد تمكّنا من التفكيك بين المفهومين بمعنى من المعاني، كذلك الحال هنا، فأنت تواجه ـ من وجهة نظرك ـ ظلم الذين ظلموا خطّك الواعي وفي الوقت عينه لا تحرم نفسك من الاستفادة مما قدّموه من نقاط جيّدة للفكر الديني، وما هو بالقليل.

وهكذا الحال في الآخر المذهبي، فنحن لطالما دعونا للانفتاح على المنجز الفكري لسائر مذاهب المسلمين، وأن يقرأ الشيعي حتى ابن تيمية بعيون موضوعية وعلميّة، وينصفه فيما قال وذكر، ويستفيد منه فيما أفاد وأجاد، ويناقشه فيما أخطأ أو أفرط، وكذلك أن يقرأ السلفيّ منجزات الإماميّة والصوفية، ويناقش ما يراه باطلاً ويأخذ بما يراه صحيحاً، بعيون منفتحة متعالية عن أن تكون أسيرةً للانقباض النفسي المعيق للمعرفة الصحيحة.

إنّ عليك أن تزيد من مجاهدة النفس في الاعتراف بالذين ظلموك فرداً أو جماعة، بطريقة أو بأخرى، فيما تراه من تفسير لتصرّفاتهم، وأن تثبت لنفسك وللآخرين أنّك عندما تعاملت ـ فكرياً وثقافيّاً ـ مع خصومك الذين ربما

ظلموك كفرد أو جماعة فقد كنت أكثر من نزيه وأخلاقي ومؤدّب ومنفتح وشفّاف، بحيث يعجز الآخرون الذين لا يعرفون ما حصل معك عن معرفة أنّ لك موقفاً من هذا الشخص أو ذاك، أو أنّ هذا الشخص أو ذاك قد ظلمك وكان قاسياً عليك وعلى تيّارك في لحظةٍ ما، وهذا العجز ليس لأجل التمويه والعياذ بالله، بل هو لأنك كنت بالفعل موضوعيّاً ونزيهاً وأخلاقيّاً في التعامل، فلو تمكّن أحدنا أن يتعامل مع خصومه في مجال البحث العلمي ـ لاسيما الخصوم الذين مارسوا الظلم الشخصي والجماعي ضدّه ـ معاملةً أخلاقيّة، فسوف يدهش كلّ الذين سيعرفون أنّه كان ضحيّة أولئك الذين يحترمهم ـ معرفيّاً ـ وما يزال، هذه اختبارات نفسيّة في رأيي، لمواجهة طغيان غضب النفس وانفعالها، ولكي نقدّم تجربةً أكثر نضجاً في التخاصم والاختلاف حيث يمكن.

من الضروري أن لا يغيب عنك المشهد الفكري القائم عند الآخرين المختلفين معك، فبعضنا لأنّه يختلف مع الجماعة الفلانية فهو لا يقرأ لهم أبداً ولا يستمع لهم إطلاقاً، وكأنّهم غير موجودين على سطح الكرة الأرضيّة، وبهذا تحصل القطيعة المعرفيّة بين أبناء الزمن الواحد، وتزداد الصور المشوّه، ويخسر كلّ فريق عطاءات الفريق الآخر. أو إذا قرأ فهو يقرأ وفقاً لـ (استراتيجيّة البحث عن العفريت)، كما كان يسمّيها الدكتور نصر حامد أبو زيد رحمه الله، فمن اللازم قراءة الكتب التي نمتعض منها لنعرف ما يقول من نختلف معهم، ومن اللازم أن نفصل بين ما يقولونه، فنميّز بين الحقّ والباطل، ونميز بين رداءة الأسلوب مثلاً وسلامة المضمون وبالعكس، فمناهج التفكيك أفضل الطرق لخلاصنا من مشاكلنا القائمة كما قلنا مراراً.

جاءني في يومٍ من الأيّام سيّدٌ جليل من أفاضل الحوزة العلميّة في النجف،

وقال لي مستصعباً: كيف يمكن أن نختلف بهدوء؟ كيف يتمكّن الفرد من أن يبقى هادئاً في وسط مناخٍ موتور ومليء بالمفخّخات؟ هل هذا منطقي؟ فأجبته بأنّ الأخلاق لا تدعو الإنسان إلى أن يكون بارداً حدّ ضمور فعاليته وموت عنفوانه، بما يشبه ـ مع العذر من التعبير ـ حالة (الإخصاء)، فمن الطبيعي أن ينفعل الإنسان ويتفاعل بعاطفيّة مع بعض الأمور، لكنّ الأخلاق تعلّمنا أنّ ما نسمّيه الدم الحار عند العربي أو عند غيره هي مفاهيم غير مقدّسة وغير متعالية عن التغيير، وعلى الإنسان أن يضبط أعصابه إلى أبعد الحدود حيث يكون ضبط الأعصاب أمراً منطقيّاً ومبرّراً وممكناً، فنحن لا ندعو إلى أن تعيش حركة الوعي حالة إخصاء جماعي تجاه خصومها، فتبقى باردة وصامتة وغير ثائرة ضدّ ما يمارس عليها من ظلم، بل بالعكس (وأتفهّم حالات الانفعال التي تكون في مجالس خاصّة، لا توتّر الفضاء العلمي والثقافي، أو حالات الانفعال العابرة القليلة، فكلّ شخص قد يعيش ضغطه النفسي، ولا يمكن تجاهل هذا الضغط النفسي أبداً)، كلّ ما في الأمر هو أن نفصل الملفّات عن بعضها، وأن نعرف أنّنا إذا كنّا ندافع عما نراه الحقّ فهذا لا يبرّر لنا ارتكاب الأخطاء والانحرافات الأخلاقيّة والشرعية، فليس لأنّك تدافع عن الوعي فمن حقّك تحطيم الآخرين، أو تسفيه منجزاتهم، ولا لأنّك تدافع عن أهل البيت فمن حقّك فعل أيّ شيء.

هذا ما يجب علينا جميعاً أن نسعى له دوماً في مشاريعنا التربويّة، لا سيما للجيل الناشيء؛ لنخلق فضاءً جديداً للاختلاف يكون أكثر صحيّةً وسلامةً من الفضاء الذين نعيش. نسأل الله الرحمة والغفران والعون والتوفيق والرشاد للجميع، من نختلف معهم ومن نتفق وإيّاهم، إنّه وليّ قريب.

٦٨٥ . العزوف عن الزواج لصعوبات الحياة الاقتصاديّة

السؤال: هل يجوز قول: إنّي لن أتزوّج في الدنيا بسبب سوء حالي وحياتي الاجتماعيّة؛ لعدم وجود سكن، ووظيفة براتب قليل جدّاً؟

● المنطلق النفسي والفكري لهذا الكلام مخالف للمنظومة العقديّة والأخلاقيّة الدينية؛ لأنّ الله تعالى هو الذي يتكفّل الرزق للإنسان، وعليه أن يتوكّل عليه سبحانه، وأن يأخذ مع ذلك بالأسباب، ويعمل غير آيسٍ من رحمته تعالى، ولهذا علّمتنا النصوص القرآنية أن نعيش الأمل بالرزق لنعمل ونتقدّم، لا أن نعيش الإحباط لنقف أو نتأخّر، قال تعالى: ﴿**وَما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُها وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّها وَمُسْتَوْدَعَها كُلٌّ فِي كِتابٍ مُبِينٍ**﴾ (هود: ٦)، وقال سبحانه: ﴿**وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً * إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كانَ بِعِبادِهِ خَبِيراً بَصِيراً * وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كانَ خِطْأً كَبِيراً**﴾ (الإسراء: ٢٩ ـ ٣١)، وقال عزّ من قائل: ﴿**قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وإِيَّاهُمْ وَلا تَقْرَبُوا الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ... وَأَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (الأنعام: ١٥١ ـ ١٥٣)، وقال جلّ جلاله: ﴿**الشَّيْطانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشاءِ وَاللهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وفَضْلاً وَاللهُ واسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة: ٢٦٨).

إنّ الثقافة العقديّة والإيمانية التي يقدّمها لنا القرآن الكريم هنا ـ وترجع في روحها إلى مفهوم التوحيد وأن لا مؤثر في الوجود إلا الله ـ تؤكّد على خلق بُعد

الأمل بالمستقبل، وعلى عدم عيش مخاوف الرزق، وعلى حُسن الظنّ بالله تعالى وحُسن الثقة به، إلى جانب عمل الإنسان وسعيه نحو الأفضل اقتصادياً واجتماعيّاً، فهذه الثقافة هي ثقافة نفسية بالدرجة الأولى، في علاقة الإنسان بربّه، وفي علاقته بما يخلقه له الوهم المخيف والمقلق تجاه الأمور وتجاه المستقبل، وكلّما قوي الإيمان بالله وارتفعت نسبة حُسن الظنّ به والتوكّل عليه، ورضي الإنسان بما قسمه الله له في عيشه، فلم يسرف ولم يبخل، وأخرج من ماله حقوق الفقراء والمساكين والمعوزين، فإنّ النصوص الدينية تخلق في ذاته الأمل، الذي لا يمنع من عدم تحقّق نتائجه في حالاتٍ نادرة للغاية هنا وهناك. لكنّ النصوص الدينية طريقتُها العامّة هي ترجيح الأمل بالخير والتفاؤل به على غيره، ولو كان احتماله أضعف؛ لأنّ هذا الترجيح هو الذي يدفع الإنسان للعمل والسعي، وإلا فلو استسلم لمخاوف القدر والفقر والجوع وغير ذلك، فإنّه لن يتمكّن من مواجهة حتى نسمات الريح اللطيفة فضلاً عن الأعاصير.

هذا هو المنطق النفسي الذي استخدمه الدين مستنداً إلى مبادئ الإرادة العليا والكمال المطلق الحسن والخيّر لله تعالى، وبهذه الطريقة لا يدخل اليأس إلى نفوس المؤمنين في مختلف قضاياهم، فهم رغم أنّهم يدرسون الأمور بواقعيّة، إلا أنّ هذه الدراسة الواقعيّة لا تمنع عن الأمل النفسي الذي يفتح الإنسان على الاستعداد لمواجهة احتمالات سيئة، وربما تكون هذه الاحتمالات مما لن يقع، ولهذا جاء في الحكمة الدينية: إذا خفت شيئاً فقع فيه، فهذه الأبعاد التربوية ضروريّة جداً لخلق إنسان منتج، ومن دونها لا يمكن العيش والاستمرار.

إنّ الروح الرياضية التي يتدرّب عليها الرياضيّون دوماً هي من هذا النوع، فرغم احتمالات خسارتك لكنّك تشعر بالأمل الكبير والقدرة على هزيمة

الآخر، وفي الوقت عينه تملك القدرة على قبول الهزيمة ـ لو وقعت ـ بقلب راضٍ وروحٍ مرنة، وهذا المنطق الرياضي يستخدمه الدين دوماً مع الإنسان إزاء المنافسة مع الحياة وأقدارها، بأن يخلق في نفسي أملاً بالانتصار على المشاكل، عبر مفهوم الثقة بالله وحسن الظنّ بالله، واليقين بإجابة الدعاء وغير ذلك، وفي الوقت عينه يخلق في نفسي قدرةً على قبول الهزيمة ـ لو وقعت ـ تحت مفاهيم من نوع الرضا بما قسم الله لي، واعتبار ما يقع معي بمثابة امتحان أو كفّارة.

هذه المفاهيم المتواشجة هي التي تخلق ـ دينيّاً ـ الروحَ الرياضيّة في مباراتنا مع الحياة وهمومها، وبهذه الطريقة نفهم هذه المنظومة العقديّة والقيمية والأخلاقية بما يُقْدِرُها على تحويلنا إلى أناس منتجين، لا بتحويل مفهوم التوكّل على الله أو مفهوم رازقيّة الله بما يُصَيّرُنا كسالى لا نعمل، فهذا الفهم غير صحيح أبداً، فكلّما جوّدنا فهمنا لهذه المنظومات الدينية عرفنا أنّها تمسّ بشكلٍ عميق البعد الروحي والنفسي عند الإنسان ـ كالوالد في تعامله مع طفله عندما يريد تقويته على مواجهة الأمور ـ مستندةً إلى منطق الأرجحيّات، لا إلى منطق اليقينيّات الكليّة الحاسمة، كما يظنّ بعض الناس في تعاملهم مع الكتاب والسنّة، مستخدمين معهما منطق أرسطو ومحدّداته، ليشكلوا على القرآن الكريم والسنّة الشريفة بأنّه لو صحّ ما قالاه، فلماذا مات بعض الناس جوعاً؟!

هذا وقد سبق أن تحدّثنا عن طرائق فهم هذه النصوص في أكثر من مناسبة، فلا نعيد ولا نطيل.

٦٨٦ . ترخيصكم بالعلاقات العاطفيّة بين الرجل والمرأة!

السؤال: قلتم في حوار معكم أجرته صحيفة الدار الكويتية ونشر في موقعكم:

(ومن وجهة نظري الشخصيّة لا مانع حتى من إقامة علاقات حبّ ومودّة بين الجنسين، ولا يوجد ما يحرّم ذلك في الكتاب والسنّة لو خضع للضوابط الأخلاقية والشرعيّة)، الحبّ بين الجنسين وفق الضوابط الأخلاقية والشرعيّة صحيح هو أمر ممكن وغير مستحيل، ولكن كونه في الواقع عادةً أو غالباً ما يُفضي إلى انحراف، ألا يجعلك هذا الواقع تتردّد في قولك: (لا مانع حتى من إقامة علاقات حبّ ومودّة بين الجنسين)؟ دام عزكم.

● لا يجعلني ذلك أتردّد، وإلا كان أحقّ بالمولى سبحانه وتعالى أن يكون أسبق منّي في اتخاذ موقفٍ متحفّظ، وهو الأعلم بحال عباده، وليس في الكتاب ولا السنّة ما يفيد حرمة ذلك إذا حُفظت الضوابط الشرعية والأخلاقيّة، فمجرّد أنّني ذكرت هذا القيد فهذا يكفي في رفع التردّد، ولست ممّن يؤمن بتحريم ما أحلّ الله للناس لاستنسابات أجدها، أو تكون عادات مجتمعي قد فرضتها، فها هو الاختلاط يفضي في كثير من الأحيان إلى الحرام، فلماذا لم يحرّمه الفقهاء الذين أجازوه شرط مراعاة الضوابط الشرعيّة؟ وهذا خروج المرأة من البيت كم أوقع في الحرام، فلماذا لم يحرّمه الفقهاء أو يتردّدوا في بيان حكمه الترخيصي؟ بل ذهب كثير منهم إلى جوازهما ما لم يلزم منهما حرام. وخلوة الرجل الأجنبي بالأجنبية لم يحرّمها أكثر فقهاء الإماميّة إذا لم يلزم منها الحرام، مع أنّه في كثير من الأحيان يلزم منها الحرام. إنّني لا أجد أنّ الله فوّضنا أن نحجم عن بيان شرعه مع كامل القيود والشروط، بل أرى أنّه أراد لعباده أن يأخذوا برخصه كما يأخذوا بعزائمه.

هذا كلّه، فضلاً عن أنّ قولكم بأنّه عادةً ما يفضي إلى الحرام غير صحيح، فإذا أخذنا القيد الذي ذكرتُه في كلامي وهو (مع مراعاة الضوابط الشرعيّة

والأخلاقيّة)، فإنّ حالة الإفضاء إلى الحرام لن تكون غالباً ولا عادةً، بل قليلاً أو نادراً. ومن مسؤوليّة المجتمع والمؤسّسات المدنيّة والتربويّة والتعليمية والدينية، وكذلك الأسرة والوالدين، خلق فضاء أخلاقي وشرعي وإرشادي عندما تحصل هذه العلاقات العاطفيّة بين الشباب والفتيات، لا محاربة هذه العلاقات بالمطلق ومن حيث المبدأ، الأمر الذي قد تكون له مردودات سلبيّة في أكثر من موقع.

ولعلّ مشكلة بعضنا أنّه يتصوّر أنّ بالإمكان إلغاء بعض الظواهر المجتمعيّة المستجدّة، في حين أنّ الأمر ضربٌ من الخيال، فإذا لم تكن هذه الظواهر محرّمة بنفسها من عند الله تعالى (وحينها سنواجهها حتى لو يئسنا من تغييرها، التزاماً بشرع الله تعالى)، فلماذا أتعب نفسي في محاربتها لإزالتها، فيما لا يمكن إزالتها عادةً؟ مع أنّ السبيل الأفضل هو ترشيدها بعد اليأس من إلغائها. لاسيما وأنّ الموضوع العاطفي هو موضوع مهم جداً لشعوبنا وشبابنا؛ لأنّها تعيش جوّاً متوتراً وقلقاً وضغطاً سياسيّاً واجتماعياً واقتصادياً وعاطفيّاً، فمن الطبيعي أن تذهب ناحية المساحات العاطفيّة والرومانسيّة حيث لا تقدر على الزواج.

إنّ قناعتي هي أنّه:

١ ـ حيث يكون الأمر غير محرّم شرعاً بنصٍّ واضح في الكتاب أو السنّة الثابتة.

٢ ـ ويغدو من الصعب إلغاؤه على أرض الواقع بحسب قراءة حاضرة أو مستقبليّة..

إنّ قناعتي هي أن نقوم ـ بدل محاربة أصل الظاهرة ـ بترشيدها والتذكير بضوابطها ومعاييرها، وخلق فضاءات مناسبة وصحيّة لها، بدل أن يذهب

الشاب أو الفتاة إلى فضاءات خارجة عن دائرتنا، فيقع المحذور الذي لا نريده، فلو فكّرنا في هذه السياسة العامّة لربما تغيّرت الكثير من ردود أفعالنا على كلّ ما يظهر في مجتمعاتنا، ومع الأسف فنحن غالباً ما نبدي ردّ فعل سلبي فوري تجاه أيّ ظاهرة اجتماعيّة غير مألوفة حتى لو لم تكن محرّمة، لكنّنا وبعد أن تصبح هذه الظاهرة أمراً واقعاً لا مفرّ منه نتذكّر أن نشرع بعملية الترشيد، فسلوكنا في بعض الأحيان يكون أقرب في مآلاته إلى السلوك الاستسلامي منه إلى السلوك القائم على الفعل، ولك أن تراجع مسيرة قرن من أدائنا إزاء الكثير من الأمور التي منعناها في البداية، ثم قبلنا بها بعد حين، وأخذنا بالتفكير بترشيدها، ذلك كلّه بسبب وجود ضعف في رصدنا للواقع ومستقبليّاته، والعلم عند الله.

هذا، وقد سبق لي أن كتبت قبل سنوات مقالةً في هذا الموضوع ونُشرت في بعض المجلات، ويمكنكم مراجعتها في موقعي الشخصي المتواضع، وهي تحت عنوان: (أزمة الحبّ والإيمان، نظرة أوليّة في الموقف من العلاقات العاطفيّة).

٦٨٧ . رسائل عنيفة ضدّ الشيخ حيدر حب الله

السؤال: أسأل الله العلي القدير أن يحشركم في نار جهنّم على هذه الفتاوى الباطلة.

● لقد تكرّر كثيراً إرسال رسائل على بريدي الخاصّ، وعلى بريد الموقع الشخصي أيضاً، تحمل هذا المضمون، وكانت هذه آخرها، وكنت دوماً أقول لهؤلاء النصّ التالي الذي نرسله لهم شخصيّاً، لكنّه لا يصل بسبب وضعهم بريداً الكترونياً وهميّاً على ما يبدو.

أقول لهم دوماً: أخي العزيز، كنت أحبّ ـ بدل أن تدعو عليَّ بهذا الدعاء ـ أن

تدعو الله أن يهديني. وإذا كانت آرائي باطلةً، فأسأل الله لنفسي الهداية، ولكم التوفيق. كما كنت توّاقاً لأن أستفيد منكم بالكشف عن مواطن بطلان هذه الآراء، والنقاش فيها بشكل علميّ صحيح؛ تأسّياً بكتاب الله وسنّة أنبيائه وأوصيائه، لنكون بذلك أنموذجاً صالحاً من أتباعهم سلام الله عليهم. أسأل الله لكم التوفيق والرشاد ودخول الجنّة والنجاة من النار، ولي المغفرة والهداية، إنّه وليّ قريب. أخوكم: حيدر حبّ الله.

٦٨٨ . البُعد الاجتماعي في رفع الأدعية و.. عبر مكبّرات الصوت

السؤال: تنتشر في مجتمعنا ظاهرة قراءة الدعاء عبر مكبّرات الصوت، حيث الصوت يكون مسموعاً عبر المكبّرات الصوتية الخارجيّة للقريب والبعيد، فهل هذه الظاهرة إيجابيّة، وخاصّة أنّ البعض يقبل بل ويحثّ عليها متذرّعاً بأنّها تخلق أجواءً روحانيّة في المجتمع؟ وما وظيفة الذي يصله صوت هذا الدعاء بحيث لا يكون مستهتراً أو متهاوناً في هذا الأمر، وخصوصاً إذا كانت له القدرة على التغيير؟

● هناك أكثر من نقطة:

أ ـ إنّ هذه الظاهرة هي ظاهرة صحّية وجيّدة، وأنا أوافق على أنّها تخلق جوّاً طيباً في المجتمع، مثل الأذان وقراءة القرآن والزيارات وغير ذلك، فإنّ ارتفاع المآذن بصوت الأذان ظاهرة اجتماعيّة حسنة، ولها تأثير نفسي وروحي، لا سيما على الأجيال الصاعدة التي تتربّى في ظلّ مناخ اجتماعي يعيش القضيّة الدينية، وهذا ما يلمسه الكثير من الإخوة الذين يعيشون في بلدان غير إسلاميّة بحيث لا يسمعون هذه الأصوات أبداً فيعيشون حنيناً لها، حيث تجد بعضهم يعيش ذكرى

هذا الجوّ الإيماني الطيّب الذي تربّى عليه في البلدان الإسلاميّة. ولا ينبغي لنا أن نعيش عقدةً فيما نفعل، حيث نرى بعض المؤمنين يشعرون وكأنّهم جسم منبوذ في المجتمع، وأنّ عليهم في كلّ شيء أن يتراجعوا حتى يرضى القلّة من الناس عن أفعالهم!

ب ـ هذا الذي قلناه أعلاه مشروط بعدم إزعاج الناس أو إلحاق الأذى والضرر بهم، وهذا يختلف من منطقة إلى أخرى، ويختلف باختلاف أدائنا في المساجد والأماكن الدينية بحيث نحبّب الناس بهذا الجوّ الإيماني، ولا نثقل عليهم، وهذا يحتاج إلى سياسة حكيمة في هذا المضمار، أمّا لو كان رفع الأصوات موجباً لأذيّة الناس والضرر بها فهذا أمر مرفوض، وهو ما ترتكبه بعض الجهات المشرفة على المساجد أو الأماكن المقدّسة أو الحسينيات، بحيث ينفّرون الناس من الدين بدل أن يكونوا عنصر جذب لهم، فالدين يحتاج للرفق والليونة لا للشدّة والخشونة والقهر والفرض. وقد سبق لي أن أجبت بالتفصيل عن ظاهرة إزعاج الناس بمكبّرات الصوت في المسيرات والحسينيات والمساجد والأماكن الدينية، وبيّنا هناك سلبيّة هذا الأمر والمواقف الشرعيّة منه فليراجع (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٣: ٥٨١ ـ ٥٨٧، رقم السؤال: ٥١٨).

ج ـ علينا أن نعمل على إقناع الناس بأن يتقبّلوا هذا الجوّ الصوتي المتوازن والمعقول وغير المفرط وغير المؤذي، فبعض الناس ليست مشكلتهم مع الصوت بقدر ما هي مشكلتهم مع كونه صوتاً دينيّاً، ولهذا تراهم لا يتأذّون من الأغاني ومراكز الحفلات الصاخبة رغم أنّ الأذى فيها قد يكون أكبر في بعض الأحيان، وهنا علينا أن نعمل بلينٍ ورفق لترطيب نفوس الناس وتهيئتها لتقبّل أن نخلق هذا الفضاء الصوتي الإيماني بشكل متوازن وغير مؤذٍ، فإن قبلوا فبها ونعمت،

وإن لحقهم الأذى كففنا عن أذيّة الناس.

د ـ لو ارتفع الصوت إلى الخارج لم يجب على الآخرين ممّن يصلهم الصوت أن يشاركوا معه، ولا يعدّ عدم مشاركتهم استهتاراً إلا في حالات قليلة ونادرة تحتاج لتأمّل وتدقيق، ولكن لو لم يتمكّن الإنسان من المشاركة في المسجد ـ وهي المشاركة الأفضل ـ فإنّ بإمكانه أن يشارك مع الصوت الآتي من المساجد، ويكون ذلك منه فعلاً طيباً، وإلا فليس عليه بأس ولا يكون قد فعل حراماً أو قبيحاً.

٦٨٩ . الزواج الثاني ونظرة المجتمع إليه

السؤال: أودّ الحصول على نصيحة من جانبكم الكريم، تعينني على ما أنا فيه، نظراً لما وجدت فيكم من حكمة ورجاحة عقل رغم قصوري وأودّ أن أعرض عليكم هذه الحالة؛ لعلّكم تفيدونا بما أنعم الله عليكم. فقد تزوّجتُ بامرأةٍ تكبرني بحوالي العشر سنوات بعقدٍ مؤقّت، منذ ما يقارب السنة، وقد توطدت العلاقة جداً، وتعلّقت بها، ثم تفاجأنا بإصابتها بمرضٍ لن تشفى منه، بل هو في حالة متقدمة جداً، ونظراً لسرّية الزواج المؤقّت لم أعد أتمكّن من المكوث جنبها مع العلم أنّ زوجتي الأولى تعلم بعلاقتي بها منذ فترة، وقد تأَقْلَمَت بشكل مبدئي مع الموضوع، وبدأتُ بالتفكير بالزواج بها بشكل دائم فيما تبقّى لها من العمر، ولكنّ عقلي الآن ما بين سندان مشاعري تجاهها ورقيّ هذه العلاقة، ومطرقة المجتمع الذي يرفض الزواج الثاني، فكيف به إذا كانت تكبرني بهذه المدّة. نأمل أن تنصحونا، ولكم جزيل الشكر.

● إنّ الجانب المهمّ ـ أخلاقيّاً واجتماعيّاً ـ في هذه القضيّة هو أسرتك الأولى

وزوجتك الأولى، فإذا لم يكن في زواجك الثاني أيّ ضرر يلحق بأسرتك الأولى، ولم تكن فيه موجبات انهدام تلك الأسرة، وكانت الزوجة الأولى متفهّمةً لهذا الموضوع، وكنت تشعر بأنّك قادر على العدل في النفقة والتعامل مع الزوجتين والأولاد وإعطاء الجميع حقوقهم الشرعية والدينية، فإنّ الإقدام على الزواج الثاني المشار إليه ـ لاسيما في ظلّ الظروف التي ذكرتموها ـ يبدو أمراً مقبولاً.

وأمّا المجتمع، فمن حيث المبدأ لا أجد لزوماً للإصغاء لكلام الناس، فالناس من طبعها أن تتكلّم على كلّ شيء، وما دمت مع زوجتك متفهّمين للأمور وقادرين على الدفاع عن النفس، سواء اقتنع الناس أم لم يقتنعوا، فإنّ كلام الناس لا قيمة له، فلا ينبغي لنا التوقّف عن الإقدام على فعل الخير الذي نتمكّن منه لمجرّد أنّ الناس لا يعجبها ذلك بنحوٍ مزاجي، لاسيما مع إمكان توضيح مبرّرات موضوعنا للناس، بل الناس لا يجوز لهم شرعاً تناولك أو غيبتك أو بهتانك أو نقدك بطريقة جارحة أو مُهينة أو تحمل سخريةً، سواء في محضرك أم في غيابك، وعلى كلّ إنسان أن يلزم نفسه ولا يتدخّل فيما لا يعنيه.

ولأنّنا لا نطبّق هذه القيم الدينية والأخلاقية تكثر فينا المشاكل الاجتماعية القائمة على حشر أنوفنا فيما لا يعنينا من قضايا الناس، وعدم احترام الخصوصيّات الأسرية والعائلية والشخصيّة للآخرين، فوحدة الحال الاجتماعيّة الموجودة بين بعضنا تبلغ أحياناً حدّاً غير مقبول، رغم حُسنها المبدئي.

نعم، هذا الكلام مبدئي، لكنّه من الضروري أن تدرس ظروفك الخاصّة بدقّة وتأثيرات كلام الناس على بعض الأمور المهمّة شرعاً وأخلاقيّاً، وإلا فمن حيث المبدأ لكلّ إنسان حريّة ما يفعل ويقتنع به، ووفقاً للصورة التي قدّمتموها فإنّ ما تُقدم عليه هو عمل خير وحسن، شرط أن لا يترك تأثيراً سلبيّاً على الأسرة

الأولى كما أشرنا قبل قليل، وأمّا البتّ في القضيّة بنحوٍ جزئي وتفصيلي فيحتاج لمتابعة أكثر ـ لاسيما من حيث تأثير ذلك على علاقتك مع والديك ـ حتى لا نُطلق الكلام العام دون دراية بملابسات الأمور بدقّة، فنكون كمن قال بغير علم والعياذ بالله.



خاتمة في
منشورات وأفكار على وسائل
التواصل الاجتماعي

السعادة بين الصلاح واللذة والراحة

١٢ ـ ٧ ـ ٢٠١٣م[1]

في شهر رمضان نحسّ بالجوع والتعب والإرهاق، ونتحدّث كثيراً عن فوائد الصوم والصيام وشهر رمضان المبارك.. وأستخلص من فوائد مثل ظاهرة الصوم فكرةً تتصل بجدليات عصرنا الحاضر..

يقولون: مجتمع سعيد وناجح، شخص سعيد وناجح، مجموعة سعداء وناجحون..

كيف؟ لأنّ أمورهم كلها متوفّرة وهم في راحة.. هذا صحيح أحياناً، لكن من قال بأنّ السعادة في حياتنا هذه هي الراحة.. فهناك فرق بين مفاهيم: المنفعة والمصلحة والخير والفائدة، وبين الراحة.. لقد ربطهما العصر ببعضهما؛ لأنّنا ننشد الراحة بعد كلّ هذا العناء في بلداننا.. صار الإنسان الأفضل هو الإنسان المرتاح في حياته.

---

(١) هذه بعض المنشورات التي قمت بوضعها على صفحتي الشخصيّة على موقع التواصل الاجتماعي (الفيسبوك)، أحببت وضعها هنا على شكل خاتمة؛ نظراً لما تحويه من بعض الأفكار والرؤى، وقد وضعت كلّ منشور تحت التاريخ الذي جاء فيه.

لكنّ المنفعة والمصلحة والخير والفائدة و.. لا تساوي الراحة دوماً، فليس السعيد هو المرتاح بالضرورة، بل هو الذي يقوم بما يفترض به أن يقوم ولو بعناء، هو المتصالح مع ضميره وذاته ووجوده، ونحن نطبّق ما أقول في حالات الضرورة مثل حال المرض وضرورة العلاج المرّ، وحال الشباب وضرورة التعب لبناء المستقبل..

لكن يبدو لي أنّ الدنيا كلّها في الثقافة الدينية هي حالة علاج وبناء مستقبل دنيوي وأخروي..

لقد استفدت هذا من الصوم، ووجدته تصحيحاً لمسار مفاهيمنا التي تولد كلّ يوم.

رمضان كريم

معاني الصوم وخواتيم آياته

١٧ ـ ٧ ـ ٢٠١٣م

لو أخذنا آيات الصوم من سورة البقرة (١٨٣ ـ ١٨٧) بالترتيب، سنجدها تختتم بـ

١ ـ لعلّكم تتقون

٢ ـ وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون

٣ ـ ولعلّكم تشكرون

٤ ـ لعلّهم يرشدون

٥ ـ لعلّهم يتقون

التقوى أولاً وآخراً، والشكر والرشد والخير

فغايات الصوم وما يكتنفه من عبادةٍ ودعاء هي: حصول التقوى ـ حصول الشكر ـ حصول الرشد. والتقوى حالة قلبيّة وعمليّة، والشكر تعبير عن شيء إزاء الآخر، والرشد حالة عقليّة ووعييّة.

إذن الصوم يهدف لـ: اتقاء شرور ومفاسد ومسلكيات (حالة سلبيّة) ـ الشكر لشخص آخر (حالة إيجابيّة) ـ وبينهما الوعي والرشاد.

وأجد كلمة (لعلّ) متكرّرة كثيراً في هذه الآيات، وهي تثير القارئ نحو أفكار، نتركها الآن.

أمّا صومنا اليوم فهو:

١ ـ لعلّكم تنامون..

٢ ـ وأن تصوموا أريح لكم وأَنْوَمُ إن كنتم تعلمون

٣ ـ ولعلّكم تتذمّرون وتتأفّفون.

٤ ـ لعلّهم يفقدون وعيهم ويعيشون الغضب والانفعال..

٥ ـ لعلّهم يسهرون ويتابعون المسلسلات..

هل مقاربتي صحيحة أم (لعلّها) ساخرة؟!

عين واحدة للنقد أو التبجيل أم عينان مفتوحتان

٢١ ـ ٧ ـ ٢٠١٣م

الذائقة لا تكون بالاعتياد على طعم واحد بل بخبرة تنوّع الأطعمة، فعندما ننظر إلى الأشياء بعيون النقد فقط فسوف نرى أوسع البيوت ضيّقاً، وأجمل النساء قبيحةً، وأجود الكرماء بخيلاً، وأقوى الرجال ضعيفاً، وأعذب الأصوات مزعجاً، وألذّ الأطعمة مرّاً و..

لا أحبّ للإنسان ان تكون له عينان نقادتان، بل أحبّ له أن تكون له عينٌ ناقدة وأخرى ترصد الإيجابيات، فالإدمان على نقد شيء يغيّب عنك حقيقته، وكلّ شيء تصبح وتمسي في نقده أو سماع عناصر ضعفه فلن ترى حسنه ولا جماله أبداً.

لا تحكم على الأشياء وأنت تعيش مناخ نقدها فقط، تريّث حتى تعيش مناخ حُسنها ثم احكم بالاثنين، ولا تضع نفسك في مناخ نقد هذا الشيء أو ذاك؛ لأنّ مناخ النقد لوحده يفقد الإنسان الثقة بكلّ شيء، ويحوّله إلى وسواسي. والثقةُ المتوازنة عنصر ضروري في تقويم الأشياء.

وكلّ ما قلتُه يجري على عيون المدح والتبجيل والتحسين أيضاً.

إذا لم يكن هذا كلّه لأجل تصحيح رؤيتنا للأشياء، فهو ضروريّ لأجل سلامتنا النفسيّة وطمأنينتنا الروحيّة.

نقد الذات غير جلدها

٢٧ـ ٧ـ ٢٠١٣م

يجلد الكثيرون ذواتهم الفردية والجماعية وهم يظنون أنّهم يمارسون فعل النقد، لكنّ النقد هو سبيل التغيير والنهوض والرؤية والوضوح والاعتراف، أما جلد الذات فهو إحباط ويأس وتراجع وكسل وضلالةٌ في السبيل.

الناقد ينتقد ليُصلح = فعل إيجابي

والجالد يجلد ذاته ليظلّ مكانه قانطاً يائساً حيراناً = فعل سلبي.

وكما يقول علماء النفس: لا تخاطب نفسك بصفات النقص، فتضعف ثقتك بها.. كذا الحال هنا، لا نخاطب ذواتنا بالجلد والتجريح والمهانة فتزداد تراجعاً وفشلاً.

لا تنسونا من صالح الدعوات في العشر الأواخر من شهر رمضان وليالي القدر، فهي ليالي الاعتراف والتطّهر لبدء عامٍ جديد أفضل وأصلح.

وكلّ ليلة قدر وأنتم أجمل وأصلح وأبهى.

لا تنكر الله ثم تستجديه عند الحاجة!

١ ـ ٨ ـ ٢٠١٣م

رجاءٌ حارّ: إذا كنت تنكر شيئاً وتلغيه من الوجود، فليس من اللائق أن تستجدي منه عند حاجتك.. وإذا كنت لا ترى للغرب أيّ قيمة مضافة فكيف تذهب إليهم لتتعلّم عندهم أو تتعالج من مرض؟! هذا تصرّف معيب..

وعلى هذا المنوال، هناك رجاء (حقوقي) من كلّ من لا يؤمن بوجود الله، إذا كنت لا تؤمن بوجود الله فالرجاء أن لا تطلب منه شيئاً من قلبك؛ حتى تكون منسجماً مع نفسك.. لا تناده عند مصيبةٍ أو موت عزيز أو مرض رهيب أو غرق أو حرق أو بلوى أو.. وإلا سيكون فعلك غير أخلاقيّ.. تطلب من الشخص أن يساعدك ثم تقول هو لم يساعدني ولا هو بموجود!!

أعتقد هو طلب يشكّل أبسط حقوق الله سبحانه (على تقدير وجوده). قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِريحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِها جاءَتْها ريحٌ عاصِفٌ وَجاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللهَّ مُخْلِصينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنا مِنْ هذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرينَ * فَلَمَّا أَنْجاهُمْ إِذا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّما بَغْيُكُمْ عَلى أَنْفُسِكُمْ مَتاعَ الْحَياةِ الدُّنْيا ثُمَّ إِلَيْنا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ (يونس: ٢٢ ـ ٢٣).

الكبار يصنعون عنف الصغار

الجمعة ٢٠ ـ ٩ ـ ٢٠١٣م

لا يمكن أن يكتسب الطفل شخصيةً هادئة وهو يرى أباه وأمّه في حال انفعال دائم، لا يقدّمان له أنموذج الشخصيّة الهادئة، فكيف يلام على ردّات فعله السلبية وهو يعيش في وسطٍ سلبي؟!

كذلك الحال في المجتمع عامّة، فلا يُلام مجتمعنا على سلبيّته وعنفه واشتباكه مع بعضه، وهو يرى:

١ ـ السياسيّين لا يتحاورون إلا بعنف.. ولا يلقون خطبهم إلا بصياح..

٢ ـ ورجال الدين لا يختلفون إلا بالعنف والنبذ والتجهيل والتكفير و..

٣ ـ وأهل الفنّ والإعلام يسفّه بعضهم بعضاً بأقسى العبارات..

فمن يصنع هذا الواقع: أولئك.. ومن يريد تغيير الواقع فعليه أيضاً أن ينظر إلى: أولئك.. قال رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم فيما يُنسب له: «صنفان من أمّتي إذا صلُحا صلح الناس وإذا فسدا فسد الناس: الأمراء والعلماء».

ثقافة السؤال والجواب

الاثنين ٢٣ ـ ٩ ـ ٢٠١٣م

عندما تتعهّد أو تعتاد على أن تجيب عن كلّ سؤال يوجّه إليك ولو ارتجالاً، فسوف تجيب عن كلّ الأسئلة لكن ستقع في أخطاء. لماذا لا نروّض أنفسنا على أن لا نجيب إلا على ما نعرف أو ما ينفع.. هنا:

١ ـ لن نجيب عن كلّ سؤال.

٢ ـ ستكون أجوبتنا القليلة عدداً ذات فرص نجاحٍ كبيرة نوعاً.

لا يجب علينا أن نجيب عن كلّ سؤال يوجّه إلينا، أو نشارك في كلّ حوار يدور حولنا.. وليس ذلك بعيب.. فلنخفّف من الكلام الكثير الذي نخلقه في الفضاء العام، لصالح كلامٍ قليل ربما يكون مفيداً لخلق فضاء عام آخر، وليتكلّم كلّ واحد منّا بما يعرف وينفع، فسكوته ليس عيباً.

أنا شخصيّاً أحاول أن أكون كذلك، فلا أجيب عن:

١ ـ ما لا أعرف جوابه (وما أكثر ما لا علم لي بجوابه).

٢ ـ ما لا أقدر عليه (لأسباب موضوعيّة: شخصية أو عامّة).

٣ ـ ما يكون الجواب فيه في غير وقته أو مرحلته فيضرّ أكثر ممّا ينفع.

وقد لا أجيب تقصيراً منّي! فالعذر من كلّ من سألني ولم يصله جوابي.

مشاكل لا حلّ لها إلا برميها خلف ظهورنا

الأربعاء ٢٥ ـ ٩ ـ ٢٠١٣م

يقف الكثير منّا وقفات جادّة مطوّلة مع كلّ مشكلة تواجههم، في الأسرة.. والعلاقات الشخصيّة.. والعامّة.. ويعطيها الكثير من وقته وتفكيره، لكن..

هناك في الحياة أمور لا تحلّ إلا: بالتجاهل والرمي خلف ظهرك بمرور الوقت، فلنميّز المشاكل وأحجامها وطبيعتها حتى لا نستهلك طاقتنا بكلّ مشكلة تواجهنا في الحياة، فالتفكير الزائد المبالغ فيه هو في نفسه مشكلة أيضاً، وتضخيم المشاكل مشكلةٌ كذلك.

قال تعالى: ﴿**فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانتَظِرْ إِنَّهُم مُّنتَظِرُونَ**﴾ (السجدة: ٣٠).

تبرير البطالة والكسل بفشل الآخرين

الخميس: ٢٦ ـ ٩ ـ ٢٠١٣م

شخصيّة غير سويّة

تقول الطرفة: يقولون جلس شخص عاطل عن كلّ عمل أمام مرجع التقليد فقال له: أنتم تدرسون في الحوزة لتصلوا إلى أيّ شيء؟

قال المرجع: ليبلغ الإنسان رتبة الاجتهاد في الدين.

قال الرجل: وبعد ذلك؟

قال المرجع: ليصبح مرجعاً أعلى يتولّى شؤون الطائفة الدينيّة.

قال الرجل: وبعد ذلك؟

قال المرجع: لا شيء.. هذه هي القمّة.. (ما في: بعد ذلك..).

قال الرجل: إذا كان بعد المرجعيّة لا شيء، فأنا الآن في مرحلة اللاشيء (يضحك الجمهور)

هناك أشخاص يفكّرون بهذه الطريقة.. فكلّما قلت له: إنّنا نحقّق المنجز الفلاني بفعلنا الفلاني.. يقول: وبعدين؟ فهو أحياناً يريد تبرير عدم عمله بخلع صفة الجدوائية عن أعمال الآخرين..

قال سبحانه: ﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآَنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا**﴾ (الكهف: ٥٤).

ما أصابكم من حسنة فمن الزعيم.. ومن سيئة فمن أنفسكم!

السبت ٢٨ ـ ٩ ـ ٢٠١٣م

ثقافتنا ومسلكيتنا وتربيتنا تقوم على:

ما أصابكم من حسنة فمن الزعيم

وما أصابكم من سيئة فمن أنفسكم

فإذا تحسّن الاقتصاد فالزعيم هو الذي فعل ذلك، وإذا وقع الناس في الجوع فهو تقصير الآخرين.

وإذا ربحنا في الحرب فالزعيم هو صاحب الفضل، وإذا خسرنا فليس إلا لأنّنا لم نطع الزعيم نفسه.

الزعيم هنا = السياسي أو الديني أو الاجتماعي أو الحزبي أو..

وأنفسكم هنا = الشعب أو المتديّنون أو الناس أو الجماهير والقواعد الحزبيّة أو..

وبين الزعيم و (أنفسكم) رجالٌ يُحكم عليهم أحياناً أن يكونوا قرابين تذبح لإنقاذ الزعيم أمام (أنفسكم).

والغريب أنّ الكلّ ينتقد هذه الظاهرة، لكنّه جزءٌ منها في مكانٍ آخر!

قال تعالى: ﴿..ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ﴾ (هود: ١١٤).

منطق إنّ السيئة الواحدة تذهب بالحسنات!

الاثنين ٣٠ ـ ٩ ـ ٢٠١٣م

هناك من الناس الذين رأيناهم في حياتنا أو سمعنا عنهم، إذا عشت معهم دهراً فأحسنت إليهم وكنت حَسَنَ الخلق والتصرّف والتعامل معهم، وأسديت لهم الخدمات ولم تقصّر معهم في شيء.. أحبّوك..

لكن بمجرّد أن ترتكب خطأ واحداً معهم ولو بسيطاً قابلاً للتأويل تصبح حسناتك غباراً تذروه الرياح.. طبع عجيب وغريب حقّاً.

الله يقول بأنّه يبدّل السيئات إلى الحسنات، أمّا هؤلاء فتصبح حسناتك السابقة وبالاً عليك؛ لأنّها تتحوّل إلى سيئات بمجرد أن تخطأ معهم أو تتصرّف بتصرّف لا يعجبهم.. إنّهم يعيدون النظر في كلّ حسناتك لإعطائها تفسيراً سلبيّاً.

منطقٌ غريب بكلّ المعايير.. منطقٌ لا يعطي الآخر فرصة ولا يتسامح معه في هفوة أو وجهة نظر.. يبدو أنّ قرآنهم يقول: يبدّل الله حسناتهم سيئات!

أفلا نتخلّق بأخلاق الله ولو ليوم واحد!

الرأس و (الطربوش)

الاثنين ٧ ـ ١٠ ـ ٢٠١٣م

في الحياة هناك أشخاص لهم رؤوس تحتاج لـ (طربوش)

وهناك آخرون عندهم الـ (طربوش) لكنهم يحتاجون لرأس!

اللهم لا تجعلنا نلهث خلف الـ (طربوش) وارزقنا رؤوسنا يا كريم..

المثاليّة والواقعيّة

الأربعاء ٩ ـ ١٠ ـ ٢٠١٣م

قد تكون صحيحةً الجملة التالية: احلم مثاليّاً، وفكّر حسابيّاً، واعمل واقعيّاً؛ لعلّك تصبح إنساناً منتجاً عمليّاً.

الصدر وشريعتي، هكذا يضيع التواصل ويُنحر الحوار!

كتب د. شريعتي نقداً على كتاب (بحث حول الولاية) للسيد الصدر،

فبلغه.. وكان السيد الصدر يصف شريعتي بالرجل الفاهم، وبأنّه لا يصحّ الدخول معه في صراع، رغم اعتقاده بأنّ لديه أخطاء واشتباهات و.. فكتب الصدر ردّاً أرسله إلى إيران ليُترجم، ثم يضاف إلى الطبعة الفارسيّة الجديدة للكتاب ولكن..

رفض بعض المقرّبين ذلك.. قالوا: شريعتي سُمعته سيّئة في إيران.. والردّ عليه تعظيمٌ له! أمّا شهيدنا وصدرنا الحبيب، فقد استغرب من ردّة الفعل.. رغم أنه أخيراً رضخ للمقرّبين.. مُبدياً عدم اقتناعه..

والردّ الصدري ضاع وفُقد إلى اليوم.. مع الأسف..

راجع تفاصيل هذه الأحداث موثقةً في (أحمد أبو زيد، محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة ٣: ٣٥٢ ـ ٣٧١).

لا أدري، إلى متى سنظل بهذه العقليّة؟! كأننا قُلل الجبال والحوار نزول للأسفل! كأنّنا وحدنا العظماء، والآخرون يعظمون بنا! ما هذه الأنا المتعالية؟! مع أنّ الله نفسه، ومعه كلّ الأنبياء والأوصياء حاوروا الشيطان والناس، خيّرهم والشرير منهم..

لاحظوا ردّة فعل السيد الصدر تحكي عن رؤية وأفق وطريقة ومنهج وأخلاق.. ولاحظوا مواقف الآخرين التي تحكي أيضاً عن ذاتها..

لقد تغلّبت تلك الرؤية على السيّد الصدر.. فهل ستبقى متغلّبة؟!

سؤالٌ برسم مشاريع الحوار (بطاولات مستديرة لا مستطيلة) في العالم الإسلامي.

مشاكل القراءة (وأيضاً دورات قراءة سريعة!)

الجمعة: ١٨ ـ ١٠ ـ ٢٠١٣م

بعيداً عن النوايا السيّئة وقراءة النفوس.. توجد مشاكل عظيمة في القراءة في

عالمنا العربي والإسلامي.. بحسب متابعاتي وتجربتي خلال سنين طويلة رأيت.. أنّنا لا نعرف القراءة.. وفي أكثر الأحيان نفهم خطأً.. فننسى كلمةً قالها المتكلّم.. أو يغيب عنّا تناسب جملتين.. أو نطفر عن جملة مؤثرة في مقصود المتكلم.. أو نزيد كلمةً ونحن نقرأ فننسبها الى الكاتب أو المتكلّم من حيث لا نشعر.. أو.. أو.. أو..

والغريب أنّ هناك مشاريع للقراءة السريعة ودوراتها.. لست ضدّها أبداً.. لكن أعتقد أنّه لابدّ من دورات على تعلم القراءة البطيئة.. بل على تكرار القراءة حتى نفهم بشكل دقيق.. جرّب تقرأ مقطع مرّةً.. وجرّب تقرأه ثلاث مرات بشكل متأنٍّ ومع تركيز..

ولعلّ للإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي دوراً في تعوّدنا على القراءة السريعة غير المتأنية.. وهذا يحتاج لخبراء لدراسة هذا الموضوع..

إنّ ثقافة القراءة الخاطفة تنتج تكويناً لفهم خاطف وغير مستقرّ.

الوقوف عند إشارات السير، فريضة أم جريمة؟

٢١ ـ ١٠ ـ ٢٠١٣م

ومن مصاديق الحديث النبويّ الشريف: «كيف بكم إذا صار المعروف منكراً والمنكر معروفاً».. ما نراه في كثير من مجتمعاتنا.. حيث الوقوف عند إشارات السير والالتزام بها جريمة.. فترى من خلفك منزعجاً منك ومسفّهاً لك إذا وقفت ملتزماً بالقانون.. ثم بعد دقائق يمتدحُ الغربَ على حياتهم المنظّمة والقانونية.. وكأنّ الغرب وصل لما وصل إليه بالأماني والكلام..

لقد صار الالتزام بالقانون شذوذاً.. وخرقه أو التحايل عليه (شطارة

وحذاقة)..

هذا كلّه في بلداننا التي فيها إشارات سير! فما بالك بغيرها.. وما بالك بوصول بعض البلدان إلى مرحلة تنظيم الطرقات بطريقة لا يحتاجون فيها لإشارات سير!

وبعد هذا كلّه، نتغنّى كلّ يوم بالحديث القائل: «الله الله في نظم أمركم»!

المناسبات الدينية نُذُر تكليف، وليست مصالح تشريف

٢٤ ـ ١٠ ـ ٢٠١٣م

عندما تصل الفتاة إلى سنّ البلوغ والرشد يقيمون لها احتفاليّة سرور.. وعندما ينضج الولد ويبلغ الحلم يُسرّ بذلك والداه..

إنّ ولاية عليّ بن أبي طالب عليه السلام.. إنّ إكمال الدين وإتمام النعمة.. إنّ بلوغ الرسالة غاياتها وتحقّق تبليغها التام من الرسول صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم..

يعني أنّنا من المفترض بلغنا مقوّمات سنّ الرشد والوعي.. يعني أنّنا دخلنا في مرحلة البلوغ والمسؤوليّة والتكليف.. فالولاية هذه تكليف يُلقى علينا وليست مجرّد تشريف نتفاخر به..

بوركنا بعليّ وكان بنا مفتخراً إن شاء الله، فحبّ عليّ هو أن لا تعتبره منفعةً لك؛ لأنّ الحب تضحية، وليس منفعة، بل أن تكون أنت قرباناً يباهي بك الأمم يوم القيامة.. كل عام وأنتم أجدر بها تحمّلتموه من مسؤوليات في الحياة.

كل عام وأنتم بخير.

نداء عاجل جدّاً إلى طلاب الحوزات العلميّة (كفى)

٢٦ـ ١٠ ـ ٢٠١٣م

الإخوة الأفاضل..

نعيش اليوم في مرحلةٍ عصيبة من تاريخ أمّتنا، وعنوانها الفرقة والتمزّق، وقد رأينا أنّ الفرقة والتمزّق صارا العنوان العام في علاقات طلاب الحوزات العلميّة مع بعضهم، فتشتتوا إلى جماعات مزّقتها السياسة والفكر والثقافة والاجتهاد في الدين، وفي بعض الأحيان مزّقتها المصالح الشخصيّة والإملاءات الشيطانيّة. وفي كلّ يوم نشهد المزيد من التمزّق والانقسام، حتى انقطعت عرى التواصل الاجتماعي بين كثير من الحوزويّين، ونبذنا بعضنا بعضاً، فما ترى من قريةٍ إلا وعلماء الدين يختلفون فيها، وما ترى من مدينةٍ علميّة إلا وصارت جماعات وأحزاباً متقاطعة.. لا يلقي أحدهم السلام على هذه الجماعة ولا يلاقي أخاه بالبُشر والابتسامة.. وها هي سهرات وليالي ولقاءات الكثير من طلاب العلوم الدينية غدت ـ ولا حول ولا قوّة إلا بالله ـ مليئةً بالغيبة والبهتان والنميمة والوشاية والصراخ والتوتّر، وعلى أحسن حال مليئةً بالفراغ والعبثية، بدل أن تكون عامرةً بقراءة القرآن وتدارس العلم وتقديم الخدمة في الفكر والكلمة لقضايا المسلمين المعاصرة..

وبدل أن تكون الحوزات العلميّة عنوان السلام والتلاقي بين المؤمنين صارت هي وشخصيّاتها ـ مع الأسف الشديد ـ عنواناً لفُرقة القواعد الجماهيريّة في غير بلد وموطن.. أليس معيباً أن نصبح نحن الحوزويين أزمةً من أزمات عالمنا الإسلامي بدل أن نساهم في حلّ أزمات هذا العالم المسلم؟! حتى فُضحنا بين الناس وصرنا على كلّ شفة ولسان.. في كلّ مناسبةٍ قنبلةٌ تنفجر تتطاير شظاياها

لتمزّق جسدنا الاجتماعي.. وتتوالى المناسبات وما أكثرها.. لقد تعاظمت انتماءاتنا الصغيرة على حساب انتمائنا الإسلامي الكبير.. مشهدٌ تقطر له العيون دماً وتجفّ..

ونحن على أعتاب ذكرى الحسين العظيم.. الحسين الذي هو عنوان وحدتنا ورمز عنفواننا وتلاقينا.. الحسين الذي حوّلناه من قاسمنا المشترك إلى مناسبةٍ نقصف فيها بعضنا بعضاً.. ليس في يدي إلا أن أقول بضع كلمات.. فلا حيلة لشخصٍ بسيط مثلي سواها.. عساها تخرجني من عهدة التكليف الجاثم على كتفي..

إنّني كطالبٍ بسيط للعلوم الدينيّة قضيت وما أزال قرابة عشرين عامّاً في حاضرة علميّة كبيرة، أعلن أنّني آيسٌ من تلاقي الكبار ونهوضهم.. ولست آيساً من شيء يمكن أن يقوم به صغار الطلبة أمثالي..

إنّني أدعو إلى تشكيل جمعيّات تواصليّة في الحوزات العلمية، لاسيما في المدن العلمية الكبرى، كـ (جمعية تسامح الطلابية) أو (جمعية تواصل الطلابيّة) أو (جمعية تلاقي الطلابية) أو.. وهدفها نشر ثقافة التسامح بين طلاب العلوم الدينية.. ونشر ثقافة التواصل والتزاور والتعاضد.. ونشر ثقافة التماس العذر لبعضنا.. ونشر ثقافة الاختلاف والدفاع عن الحقّ كلّ من موقعه لكن بما يحفظ حرمات المؤمنين.. ويعمل على تقوية وجودنا الديني الكبير وليس تضعيفه.. ونشر قيمة الخُلُق الحسن.. ونشر ثقافة التهدئة ومنطق الهدنة بعيداً عن القصف الإعلامي المتبادل.. وبعيداً عن مبالغات بعضنا في قضايا الدين لتبرير شهوته الغضبيّة أو إسقاط إعاقته الشخصيّة على المفاهيم الدينية..

فيا اخوتي الطلاب وأنا أقلّكم.. تعالوا لنقيم مبادرات.. تسعى لتخفيف حدّة

الكراهية المتعاظمة فيما بيننا.. هذا هو العنوان.. وهذه هي الأولويّة اليوم.. وأمّا التفاصيل فيجب أن نفكّر فيها جميعاً بحسب الزمان والمكان.. مستغلّين كلّ وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي.. ألا يمكننا الدفاع عن الدين إلا بهذه الطريقة العدوانية الغاضبة التي أقست قلوبنا ومزّقت شملنا وبدّدت جمعنا وأنهكت قوانا؟! ألا نجرّب طرقاً أخرى أكثر هدوءاً ورحمةً وحبّاً وأبوّةً وعاطفة؟! هل جرّبنا طرقاً أخرى وفشلت حتى ذهبنا خلف طرق القسوة والشدّة والفظاظة والغلظة والسخرية والإهانة والإبعاد والنبذ والتحريض وشيطنة الآخرين ومنطق اللوبيات؟!

لا نريد أن نوقف الاختلاف.. انتقد واملأ الدنيا بنقدك، لكن بهدوء وبلا عدوانية وبلا تشفٍّ أو انتقام.. لقد ضاقت الناس ذرعاً بنا.. حتى صرنا حديثهم الساخر أو الآسف.. ألا من ناصر ينتصر للمحبّة والتسامح بين المؤمنين؟! ألا من مغيث يغيث الاخوّة المغتالة بين أهل الدين؟! ألا من ذابٍّ يذبّ عن حرمة الأخلاق والاتزان والوقار؟! لا يهمّني من هو المسؤول، فقد وقع ما وقع، فلنفكّر في الحاضر وللمستقبل..

أرجوكم ارحمونا.. وارحموا هذه الأمّة الضعيفة.. لنفكّر جميعاً بما هو أجدر وأقوم.. لنفكّر ببناء أوطاننا وتنميتها اقتصاديّاً وثقافيّاً واجتماعياً وتربويّاً وأخلاقيّاً.. بدل تناحرٍ وتقاتل لا نهاية له، وليس لأصحابه منه إلا العناء والتعب والنصب.. ولعلّ ما في الآخرة أعظم وأشدّ..

أستميحكم عذراً.. فقد أطلت.. واقبلوا هذه الكلمات النابعة من القلب.. **﴿وَما أُبَرِّئُ نَفْسي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ ما رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحيمٌ﴾** (يوسف: ٥٣).

الوحدة المذهبية عنوان عاشوراء هذا العام

٢٨ ـ ١٠ ـ ٢٠١٣م

(سيوحّدنا الحسين عليه السلام)

أقترح كمتابع عادي ـ ومن باب التبرّك بالإمام الحسين العظيم ـ أن يكون شعارنا هذا العام في عاشوراء هو الوحدة المذهبيّة.. صحيح أنّني أؤمن بالوحدة الإسلامية لكنّني سأطرح اليوم الوحدة المذهبيّة أيضاً..

كلّنا.. من علماء دين ومثقفين وكتاب وإعلاميين وشعراء وأدباء وسياسيين وطلاب حوزات وجامعات وعامّة الناس.. نحاول أن نطرح هذا العام قضايا الوحدة المذهبية بين الشيعة..

أخي الخطيب الحسيني.. وأخي الرادود.. وأخي العالم.. وأخي المحاضر.. وأخي الكاتب.. وأخي الأستاذ.. وأخي الناقد.. فلنخصّص جزءاً من وقتنا للحديث في عاشوراء هذا العام عن الوحدة بيننا.. فالتشرذم لم يعد قليلاً.. والكل يتحمّل مسؤوليّته فيما يبدو إلا من عصمه الله.. الكلّ أعني بعض المثقفين وبعض الحوزويّين وبعض الكتاب وبعض الإعلاميّين و.. كلّنا يتحمّل.. بعضنا أراد الإصلاح فكان عنيفاً.. وبعضنا أراد الدفاع فكان عنيفاً كذلك..

نحاول في مجالسنا وخطبنا وكلماتنا أن ندرس أسباب الفُرقة وأسباب الكراهية المتعاظمة.. ونحلّلها.. ونضع ما يمكننا من حلول.. على هدي الكتاب والسنّة والعقل..

لا أؤمن بالحلول الشموليّة.. فلنقدّم ما يمكن وما تبقى فهو على الله.. المهم (اعقلها وتوكّل)، وإذا تمكّنا من المبادرات وكان لنا قوّة بها.. فلماذا في قريتي أو مدينتي أو جامعتي أو حوزتي لا أقوم عاشوراء هذا العام بوساطة صلح في

قضية هنا أو هناك.. لترطيب الأجواء.. ونقدّم ذلك بين يدي الله تعالى بعنوان (الحسين يجمعنا..)، فهل إلى ذلك من سبيل إن شاء الله؟

بلداننا وإدمان الضجيج والضوضاء

٢٩ ـ ١٠ ـ ٢٠١٣م

لا أدري لماذا نحن معجبون بالضجيج والضوضاء؟! في بعض البلدان لا تكاد تشعر بالهدوء البتّة.. هناك إدمان على إزعاج الآخرين بأصوات السيارات، بل بكلّ شيء تقريباً، حتى وأنت في الطائرة تلاحظ ارتفاع أصوات العرب أكثر ما تلاحظ، ولعلّه أحد معاني ما قاله بعضهم يوماً: العرب ظاهرة صوتيّة!

(طبعاً لا أعرف عادات الشعوب الأخرى كلّها)

فلنمنح أنفسنا وأهلنا ومحيطنا قسطاً من الراحة.. حتى دور العبادة يفترض ـ كما تقول الشريعة ـ أن تلاحظ عدم إزعاج الناس بشكل غير مبرّر!

ولنتأدب بأدب القرآن الكريم حين قال: ﴿**وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ**﴾ (لقمان: ١٩).

المعجبون والمنتمون

٣١ ـ ١٠ ـ ٢٠١٣م

هناك فرق كبير بين أشخاص معجبين بفكرة أو دين أو ثقافة أو.. وأشخاص منتمين لهذه الفكرة، وهذا الدين، وهذه الثقافة.. فالانتماء مفهوم أبعد من مجرّد الإعجاب..

ويلتبس الأمر على كثير ممّن لديهم معجبون.. فيظنون أنّ عندهم الكثير من

المنتمين الذين يمكن أن يعوّلوا عليهم.. لكن.. في لحظةٍ ما.. هي لحظة الجدّ والعمل.. لن ترى المعجَب.. لن يكون إلا بعض المنتمي.. ممّن تفاعل بجدّ.. وقليلٌ ما هم.. وستكون رهاناتك خاطئة..

هذه واحدة من سقطات بعض رموز العمل في تاريخنا الإسلامي الحديث.

غضّ بصرك وسترى زوجتك أجمل.. إن شاء الله

٢ ـ ١١ ـ ٢٠١٣م

غضّ بصرك وسترى زوجتك أجمل.. إن شاء الله، فكثير (وليس كلّ) من مشاكل الزيجات يرجع إلى الطمع ومدّ العين إلى الخارج.. في الشارع أو العمل أو التلفاز أو الانترنت أو غير ذلك.. عندما لا تغضّ بصرك وتنظر بعين التفتيش والأنس.. سترجع إلى بيتك حافراً في اللاوعي حسرةً وشعوراً دفيناً بفقدانك ما رأيت.. وسيزداد ذلك إذا كانت شخصيّتك من النوع الفاقد عموماً للثقة بالذات.. فعندما ينشط الخيال في هذه الأمور يصبح الواقع مزهوداً به.. فتضمر علاقتك به على حساب علاقتك بما فوقه..

وقديماً قال حكماء الأخلاق: في الماديات ـ كالمال ـ انظر لمن هو دونك.. تقنع، وفي المعنويات ـ كالعلم والأخلاق ـ انظر لمن هو فوقك.. تعمل.

للقضيّة الحسينية رحلتان بين الماضي والحاضر

١١ ـ ١١ ـ ٢٠١٣م

للقضية الحسينية رحلتان:

١ ـ رحلة من الحاضر للتاريخ (الذهاب)، يذهب فيها الإنسان نحو الماضي،

فيفهمه سرديّاً وقصصيّاً أو يفهمه تحليليّاً وعلى مستوى الأهداف والنتائج..

٢ ـ ورحلة من التاريخ للحاضر (العودة)، وفيها لا يعود الحسين عليه السلام جسداً، بل يتحوّل لقيم ومبادئ وروح ومفاهيم ومعايير ونبض حياة..

كثيرون يذهبون في الرحلة الأولى.. فيبقون هناك.. في التاريخ.. فيصبح حاضرهم تاريخاً.. بدل أن يتحوّل إلى مستقبل..

وقليلون يرجعون عبر الرحلة الثانية.. فيصبح حاضرهم حسينيّاً.. وتاريخهم حياةً حاضرة.. يصبح حاضرهم قيم رفض ونقد وتصحيح وبطولة وعمل وإرادة وجهاد وأمل وإصرار وتضحية وعطاء وعزّة وإباء..

وإذا قالوا: (يا ليتنا كنّا معكم) سمعوا النداء يقول: (ما زالت المعركة بأبعادها المتنوّعة بين الحقّ والباطل قائمة، فيمكنكم أن تكونوا معنا، ولا حاجة للتمنّي).. عندها يختبرون أنفسهم في حاضرهم، بدل التبرّع بالكلام لماضيهم..

في الحاضر يعرف الحسينيُّ اليوم.. نعم.. لا في الماضي.

الأنانية والأملاك العامّة

١٧ ـ ١١ ـ ٢٠١٣م

كثيراً ما نشاهد في مجتمعاتنا استخفافاً بالأملاك العامّة.. أعرف أنّ فساد دولنا يساهم في صنع هذا الاستخفاف.. لكنّ المطلوب منّا جميعاً أن نرفع مستوى المحبّة والتقدير والاهتمام والشعور بالمسؤولية إزاء الممتلكات العامّة.. نبني معها علاقة مودّة..

طرقات.. غابات وأحراش.. البحار وشطوطها.. الأنهار وضفافها.. الهواء والفضاء.. الكهوف والجبال.. المؤسّسات العامّة.. و.. كلّها لنا جميعاً..

من يهتمّ كثيراً بالممتلكات الخاصّة ولا يبالي بالممتلكات العامّة هو في تقديري أناني؛ لأنّ الممتلكات العامّة لا تفترق عن الخاصّة سوى بمشاركة الآخرين لك فيها.. فاستخفافك بها استخفافٌ بأخيك الإنسان.. ولن ينتج سوى استخفاف أخيك الإنسان بك..

ولعلّ في قوله تعالى: ﴿..**خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً**..﴾ باستخدام (لكم) للجمع مكان (لك) بالمفرد.. إشارة لكون الأرض لأمّة الإنسان معاً. والعلم عند الله.

فهل إلى خطاب ديني وتربوي واجتماعي وإعلامي و. يهتمّ بالممتلكات العامّة ويشيد بناء ثقافة احترامها في مجتمعاتنا.. من سبيل؟!

الطاعة بين النباهة والاستحمار

٢٤ ـ ١١ ـ ٢٠١٣م

أحياناً هناك طاعة ناتجة عن وعي وإدراك.. وينتج عنها أيضاً وعيٌ وإدراك.. وأحياناً هناك طاعة ناتجة عن خفّة العقل وقلّة الوعي وضعف البصيرة.. وينتج عنها المزيد من الجهل والحماقة..

قال سبحانه وتعالى حكاية عن فرعون: ﴿**فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ**﴾ (الزخرف: ٥٤) أي ـ وفقاً لبعض تفاسير هذه الآية ـ طلب خفّة عقولهم وسذاجتهم، فأدّت خفّة العقل والسذاجة إلى طاعتهم له، وأدّت طاعتهم له إلى الضلال والتيه.

الطاعة ليست تبريراً للاستحمار.. بل هي معبر للنباهة.. والتسليم ثقةٌ واعية باصرة.. وليست ثقةً عمياء..

بعدما كنّا صغاراً وصرنا كباراً.. ماذا تغيّر؟

٢٧ ـ ١١ ـ ٢٠١٣م

عندما كنّا صغاراً.. كنّا نسمع من كبار الثوار والمناضلين ورجال النهضة العظماء أنّ أمريكا لا مشكلة لديها من صلاتك وصومك وحجّك وعبادتك ورأيك ودينك.. إنّما مشكلتها من موقفك السياسي.. ومن جهادك ونضالك وكفاحك.. ومن مطالبتك بحقوق المظلومين والمقهورين.. ومن حدّك من طغيان سلطتها..

لم أشعر بالشك يوماً في صدق هذا الكلام وصوابه..

لكن عندما صرنا كباراً (في السنّ)، شعرنا أنّ هذه المقولة الحقّ لا تتصف بها أمريكا فقط.. بل هي واقع قائم عند الأغلبية الساحقة ممّن يمارس السلطة بمعانيها.. السياسية والاقتصادية والإعلامية والدينية والقبلية و.. حتى لو كان واحداً منّا..

الجميع يقول لك: إنّ لك الحريّة في كلّ شيء.. انتقد كما تشاء.. وكيف تشاء.. وأنّى تشاء.. **(لكن)** لا تحاول أن تنال من سلطتي.. أو تنتقدني..

ولا يقولون لك: إنّ لك الحريّة في انتقادي.. ثم لك الحرية في سائر ما تشاء..

لكل واحدٍ منّا **(لكن)** خاصّة به، تحمي سلطته ووجوده.. ومجموعة الـ (لكن)ات، هي التي تُفقدنا حرّيتنا كلّها..

بين التحزّب وحمل المبادئ

١٣ ـ ١٢ ـ ٢٠١٣م

بعض الأشخاص يحكمون بانتماء شخص لحزبٍ أو تنظيم سياسي معيّن من

كونه يؤمن بأفكار ومبادئ هذا الحزب أو التنظيم، فإذا كنت تؤمن بهذه المبادئ فأنت محزّب وحزبي..! وإذا أردت أن لا تكون حزبيّاً فيجب أن تكفر بهذه المبادئ!

وبعض الناس يحكمون بإيمان هذا الشخص بمبادئ الحزب أو التنظيم عندما يكون محزّباً ومنضوياً تحت لواء هذا الحزب أو التنظيم ومنتسباً له.. فإذا كان مؤمناً بالمبادئ فهذا ليس معنا، إلا أن يصير حزبيّاً..! وإذا أردت أن تكون مؤمناً بالمبدأ فعليك أن تسجل اسمك في التنظيم! وإلا فأنت كافر بمبادئ التنظيم!

بهذه السبل يتمّ الحكم على الكثير من الناس وأصحاب الرأي.. في ظلّ الاصطفافات الحزبيّة في عالمنا العربي والإسلامي..

لكن هل يوجد مانع أن يكون شخصٌ ما مؤمناً بالمبادئ وليس حزبيّاً؟ أم لم يعد لهذا الشخص من وجود في حياتنا؟!

شهادة مثيرة في حقّ الإمام موسى الصدر

٢٩ـ ١٢ـ ٢٠١٣م

الإمام موسى الصدر في خواطر المرجع الديني المعاصر الكبير السيد موسى الشبيري الزنجاني حفظه الله..

يذكر السيد الزنجاني حفظه الله عشرة خصال امتاز بها الإمام السيد موسى الصدر ـ وهو رفيقه أيام الصبا والشباب وأيام الدراسة الحوزويّة في مدينة قم ـ وأنا أنقلها لكم باختصار وتصرّف وترجمة، عربون وفاء لهذا الإمام الكبير السيد موسى الصدر:

١ ـ سريع البداهة والانتقال من فكرة إلى فكرة.

٢ ـ كان مستقيم الفكر وعرفيّاً في الفهم.

٣ ـ كان لديه بيان واضح لا إبهام فيه.

٤ ـ حاز في الإنصاف قصب السبق والمرتبة الأولى.

٥ ـ كان مؤدّباً جدّاً ولا يتعامل بحدّيّة مع الأمور، ولا يرفع صوته، ولا يستخدم تعبيراً مخالفاً للأدب والحشمة.

٦ ـ كان إيقاع صوته ملائماً، وكنت أنزعج من الصوت الحادّ الذي كان يؤلم رأسي.

٧ ـ كان فكره قريباً من تفكيري جدّاً، فما كنت احتاج فيه لأسبوع في مناقشة الآخرين، كنت أصل فيه معه إلى نتيجة خلال عشرة دقائق فقط.

٨ ـ كان يقبل بالنقد ويسلّم به.

٩ ـ في الوقت الذي كنت أحتاج فيه إلى وقت لتنظيم مجموعة أفكار حول موضوع معيّن، كان السيد موسى الصدر ينجز ذلك كلّه في اللقاء الأول حول الموضوع. أي إنّ سرعته في الهيمنة على البحث العلمي كانت فائقة.

١٠ ـ كان لديه فهمٌ صاف غير مشوّش ولا مشوب.

(المصدر: جرعه از دريا (بالفارسية)، ج٢، ص٧٠٩ ـ ٧١٠).

اكتشاف العلماء المغمورين

٣٠ ـ ١٢ ـ ٢٠١٣م

موضوع ليس افتراضيّاً بل هو نتاج تجربة شخصيّة

عندما تريد أن تتعلّم شيئاً وتكتسب فيه فائدة، أو تقدّم فيه دراسة.. فلا تبحث عنه عند مشهوري أهل العلم فقط.. (أيّ علمٍ كان).. فإنّ في المغمورين

عمالقة قد تزهد في كثير من المشهورين أمامهم.. فلنعمل على تظهير المفكّرين والعلماء المغمورين في الحاضر وعبر التاريخ.. أكثر من أن نقف على العلماء المشهورين.. دون أن نبخس أحداً من الفريقين حقّه.. فكم من عالمٍ غيّر فكرُه مجرى تاريخ المعرفة الإنسانيّة لكنّه اكتُشف بعد وفاته بقرون.. فلتكن لدينا أجهزة رصد تكتشف هؤلاء.. أو تكتشف العنصر المخفي عند المشهورين..

هذا نتاج تجربة متواضعة لمستها في حياتي الشخصيّة.. فكم من مفكّر مغمور أو باحث نكرة مهمل أثارت عبقريّته ذهولي أكثر من كبار العلماء المشهورين! وأعتقد بأنّ الواجب الأخلاقي تجاه هؤلاء يقضي بهذا الأمر أيضاً.

قصص الأنبياء ومنطق العبور

٣١ـ ١٢ ـ ٢٠١٣م

وجهٌ من وجوه إحياء ذكرى وفاة الرسول الأكرم.. ووجهة نظر متواضعة

ذكر القرآن الكريم أنّ قصص الأنبياء فيه هي للاعتبار، وأنّ في قصص القرآن لعبرة.. قال تعالى: ﴿**لَقَدْ كانَ في قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبابِ..**﴾ (يوسف: ١١١).

والعبرة من العبور.. أي أنّك تأخذ الشيء معبراً لشيء آخر.. فقصص الأنبياء وغيرهم ليست قيمتها في ذاتها.. بل قيمتها في العبور منها نحو الاهتداء بها.. قال سبحانه: ﴿**..فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ..**﴾ (الأنعام: ٩٠).

ولكنّنا صرنا اليوم في أكثر من موقع نعيش قصص الأنبياء والأوصياء لنغرق في القصّة نفسها.. وفي أحداثها.. وفي وقائعها.. وفي تساؤلات غير ضروريّة حولها.. لا لنعبرها إلى حيث المقصد الذي جاءت القصّة لتكون جسراً إليه..

حتى لتجد من يسأل: ما اسم الكلب الذي كان مع أصحاب الكهف!

ولهذا كانت قصّة رسول الله بنفسها وبكلّ ما فيها من تجارب.. معبراً للهداية والقدوة والعمل واستخلاص المفاهيم.

قال تعالى: ﴿**وَما مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَ فَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ..**﴾ (آل عمران: ١٤٤).

فلتكن ذكرى وفاة رسول الله ذكرى العبور نحو قيمه ومفاهيمه وتعاليمه، ولنتحدّث عنها أيضاً بدل أن نستغرق في الحديث عن الحدث التاريخي، فالحدث مقدّمة لا غير، يهتمّ به المؤرّخون لإثباته، أمّا المؤمنون فيأخذونه ليعبروا به إلى الكمال المنشود.

عظّم الله أجورنا جميعاً بوفاة رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم.

بين الحافظة والتفكير، وبين العلامة والخطيب

٢ ـ ١ ـ ٢٠١٤م

يقولون بأنّه التقى في يوم من الأيام خطيبٌ حافظ مع علامة مرجع..

فقال الخطيب الحافظ: هل لك أن تذكر لي ألف حديث نبويّ بأسانيدها؟

فأجاب العلامة: كلا، ولا حتى حديث واحد..

قال الخطيب الحافظ: ولا حتى حديث واحد تحفظه وأنت علامةٌ مرجع، وأنا أحفظ كذا وكذا ألف من الحديث؟!

قال العلامة: هات واحداً ممّا تحفظ..

فذكر له الخطيب حديثاً.. فأخذ العلامة المرجع يحلّل فيه ويفصّل ويجتهد في دلالاته ومناسباته ومقارناته واحتمالاته، ويناقش في سنده ومصدره التاريخي و..

فذهل الخطيب منه أشدّ الذهول..

فقال له العلامة: أنت لديك ذاكرة وحافظة مذهلة.. وأنا لديّ عقل يفكّر ويحلّل.. لو التقينا في شخص واحد لرأيت من الآثار عجباً..

هنيئاً لكلّ خطيب لديه عقل علامة، ولكلّ علامة لديه ذاكرة خطيب.

كي لا نكون مراوغين أو معوجّي التفكير

٤ ـ ١ ـ ٢٠١٤م

الخط المستقيم هو المسافة الأقرب بين نقطتين

فلو رأينا شخصاً يسلك خطوطاً منحنية منطلقاً من النقطة الأولى إلى الثانية، مع أنّ أمامه خطّ مستقيم يمكنه عبوره ليصل بسرعة.. فبماذا نفسّر فعلته هذه؟

١ ـ إنّ سعادّته في نفس المسير لا في الوصول إلى النقطة الثانية.

٢ ـ إنّه مراوغ لا يحب الاستقامة في العمل والمقصد.

٣ ـ إنّه معوجّ العقل والسليقة؛ لأنّه يسلك غير الطريق العقلاني.

٤ ـ إنّه غير قادر على سلوك الخطّ المستقيم لوجود مانع فيه.

٥ ـ إنّه لا يعرف أنّ هناك خطّاً مستقيماً يمكنه سلوكه.

٦ ـ إنّ لديه غرضاً في سلوك الخطّ المنحني يعود للآخرين وليس لنفسه.

إنّه إنّه إنّه..

كلّ واحدٍ منّا يسلك في حالات ما من حياته الخطّ المنحني.. ومن الصعب أن تجد نفسك تسلك الخطّ المستقيم دوماً.. في قراراتك أو كلماتك أو مواقفك أو..

فمن الجميل أن نتعرّف على أنفسنا، فنكتشف السبب الذي دفعنا هنا أو هناك لسلوك الخطوط المنحنية.. كي لا نكون مراوغين أو معوجّي التفكير.. ويكون

لنا مبرّر صالح.

متى سنوقف جناية سرقة الأفكار والإبداعات والأعمال؟!

٥ ـ ١ ـ ٢٠١٤م

ليست السرقة فقط أن تكسر حرزاً فتأخذ المال الذي فيه.. السرقة أيضاً تكون بالسطو على منجزات الآخرين وأفكارهم.. أما آن الأوان للكفّ عن ممارسة السرقة الفكرية وهتك حرمة الحقوق المعنويّة للناس؟! كم من كتاب أو مقالة أو بحث أو رسالة جامعيّة أو منشورٍ ثقافيّ ليست سوى سرقة من الطراز الثقيل لكتب أو مقالات أو نصوص أشخاص آخرين؟! حتى أنّ بعضهم تذاكى فأخذ يترجم رسائل جامعيّة كتبت في الغرب ليقدّمها على أنّها رسالته الجامعيّة التي يضحك على الناس بها..

أما يستحي من يفعل ذلك بالناس؟!

في بعض الكتب والإصدارات والأبحاث لو قمت بإخراج ما تمّت سرقته من الكتاب لبقيت منه صفحات معدودة؟! هل يجوز أن أبني عرشي على جهود الآخرين؟! متى سنجرّم هؤلاء أخلاقيّاً على الأقلّ أو نصنع بيئة نابذة لهم؟!

ما أعظم الفرق بين هؤلاء وبين من يكتب ـ ولو أحياناً ـ بغير اسمه (مثل د. شريعتي) لا يريد على ذلك جزاء ولا شكوراً..

ولكنّ الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة كما جاء في الحديث..

التدخين والمنطق المقلوب، قصّةٌ حقيقيّة

٨ ـ ١ ـ ٢٠١٤م

قصّة حقيقيّة: في مجلس جمع بعض الناس.. كان أحدهم (يدخّن سيجارة)..

فاعترض آخر بأنّ ذلك يؤذيني.. فاحتكما إلى ثالث ذي علم ومعرفة.. فحكم أنّ المدخّن لا ضير عليه..

لماذا؟

لأنّ الآخر بإمكانه أن يخرج من الغرفة.. فلا يكون قد أضرّه المدخّن.. بل هو الذي أضرّ نفسه بعدم الخروج من الغرفة..

لا تهمّني القصّة ولا الغرق في المثال.. لكنّ منطق الحكم فيها هو منطق نمارسه كثيراً في حياتنا.. أنا أؤذي الآخرين.. لكن لا بأس.. لماذا؟ لأنّه إذا كانوا يتأذون منّي فعليهم الجلوس في بيوتهم وعدم الاحتكاك بي.. وليس عليّ أن لا أؤذيهم..

أغرب شيء في الحياة أن يقضي القاضي بحكم يجعل الضحيّة فيه جلاداً والجلاد ضحيّة..! وليس فقط يبرّئ الجلاد! أو أن يساوي بين الضحيّة والجلاد! كأنّما يقول: أنا القدر.. فمن اعترضني فلا يلومنّ إلا نفسه!

ما هو الدين؟ والسؤال الصعب

١٠ ـ ١ ـ ٢٠١٤م

ما هو الدين؟

هناك نوعان من الأجوبة عن هذا السؤال:

أ ـ أجوبة نظريّة تجدها في الكتب والبحوث العلميّة..

ب ـ أجوبة تجدها في التجربة الدينية للناس.. فتجاربهم تقدّم تعريفاً عمليّاً لهم عن الدين.. ولا يفهمون الدين في تجربتهم غير هذا..

لا شأن لنا بالنوع الأوّل هنا.. لكن النوع الثاني يقدّم لنا تعريفات كثيرة،

منها:

١ ـ الدين: أفيون..

٢ ـ الدين: الطقوس والشعائر..

٣ ـ الدين: قتل الآخر المختلف معي فيه.. (فناء الآخر)

٤ ـ الدين: دولة أو تنظيم سياسي مقدّس..

٥ ـ الدين: قيم أخلاقيّة..

٦ ـ الدين: إمامة ومرجعيّة..

٧ ـ الدين: فقه وشعائر..

٨ ـ الدين: أكذوبة وتضليل..

٩ ـ الدين: شعارات..

١٠ ـ الدين: خصومة وتباغض..

١١ ـ الدين: محبّة وتواصل..

١٢ ـ الدين: فلان وفلان..

١٣ ـ الدين: جهاد وحرب..

١٤ ـ الدين: الخلافة..

١٥ ـ الدين: تاريخ وأحداث في الماضي..

١٦ ـ الدين: مناسبات اجتماعيّة..

إلى غير ذلك..

الفهم الحقيقي للدين ليس في الكتب فقط.. الفهم الحقيقي في التجارب أيضاً.. فلنكن في ذواتنا أو جماعتنا تجربةً تقدّم (أفضل) و (أشمل) تعريف للدين..

النقّاد ووهم التفوّق

١٢ ـ ١ ـ ٢٠١٤م

هناك أشخاص رأيتهم في حياتي عندما ينتقدون كتاباً أو محاضرةً أو فكراً أو أدباً يتكلّمون بطريقة لا تشكّ معها في أنّ لديهم قدرات هائلة على تقديم نماذج بديلة راقية.. لأنّ نقدهم جميل حقّاً وصائب.. وأنّهم لو كتبوا لتفوّقوا على الكتابات القائمة..

لكن الطامّة تأتي عندما يكتبون.. إنّك ستجد أنّ ما انتقدوه كان أفضل بعشرات المرات ممّا كتبوه..

قد يكون النقد وأنت تشاهد المباراة سهلاً.. لكنّك لن تصبح بذلك (مارادونا) ولا (ميسي) ولا حتى.. فعندما تنتقد ضع نفسك ـ خياليّاً ولو للحظة واحدة ـ مكان الذين انتقدتهم؛ لأن انتقادك لهم ولو كان صحيحاً لا يعني أنّك (أفضل) منهم.

سؤال يحتاج لجواب

١٥ ـ ١ ـ ٢٠١٤م

شخص يذهب كلّ يوم إلى المسجد.. لكنه لا يصلّي أبداً.. فمن الطبيعي أنّ ذهابه إلى المسجد جيّد.. وأنّ تركه للصلاة غير جيد..

لكن لو جمعنا بين الأمرين بنظرة واحدة ولم نفكّك بينهما، فهل المجموع جيّد؟ وهل تصفون مركّب فعله بأنّه حسن أم قبيح؟

لأعيد سؤالي بشكل أوضح: هل تركه للصلاة مع حضوره المسجد يومياً دليل أنّه إنسان سيء.. أم أنّ حضوره للمسجد يوميّاً مع تركه للصلاة دليل أنّه

إنسان صالح في قلبه؟ (طبعاً بصرف النظر أنّ الصلاة أهم من حضور المسجد أم لا). هل نقول: إنه ولو ترك الصلاة لكن حضوره دليل صلاح قلبه.. أم نقول بأنّ حضوره المسجد مع تركه الصلاة دليل قساوة قلبه أم المسألة فيها تفصيل؟!

الجواب عن هذا السؤال ـ الذي أرجو أن نقرأه أكثر من مرّة ـ مهم.. لأنّ كثيراً من ظواهر حياتنا الاجتماعية تشبه هذه الحال.. فهل للأصدقاء أن يتفضّلوا عليّ بأجوبتهم الدقيقة؟ وأنا شاكر لهم.

(وبعد سلسلة تعليقات على هذا المنشور)

... إنّني أشكر جميع الإخوة والأخوات على تعليقاتهم الرائعة، فقد كان الكثير منها مفيداً بجدّ، ولم يكن همي المثال أبداً، لكن كثيرين من الإخوة أشاروا للموضوع، تحت عناوين: ازدواجيّة.. نتعلّق بالطريق لا بالغاية.. نقف عند القشور لا اللب.. ننسى المقاصد لصالح الوسائل.. نتموضع في فضاء يفترض أن ينتج نتيجة معينة لكنّه لا ينتج هذه النتيجة معنا.. وغير ذلك من ظواهر حياتنا الاجتماعية والدينية واأاخلاقية..

الصلاة هنا هي غاية المسجد ولبّه ومقصده ونتيجته.. لكن قد نغرق في المسجد ولا نحصل على الصلاة..

وفي المقابل الإخوة الذين امتدحوا هذا الشخص معهم بعض الحقّ أيضاً.. مثل صلاحه الروحي.. رغبته في أن يكون أفضل و..

هكذا بالضبط تقع أفعالنا دوماً ذات أوجه. أشكر مجدّداً مروركم وتشريفكم لي هنا جميعاً.

بين التاريخ والجغرافيا، زاوية من خلافاتنا الفكريّة الكبيرة

١٧ ـ ١ ـ ٢٠١٤م

١ ـ فريق يقول: للتاريخ خصوصيّاته وظروفه.. فلا تعمّموه علينا وتجروا علينا أحكامه التي جاءت لحالاته الخاصّة به.. فتلك قوانين أمم ماتت وانتهت وحكم الزمن بانقطاعنا عنها..

٢ ـ وفريق آخر يقول: للجغرافيا خصوصيّاتها، فلا تعمّموا علينا ما توصّل إليه الغرب، حيث لا تنفع التعميمات مع اختلافنا في الخصوصيّات الحضارية والجغرافية.. وقد رأيتم تجارب التعميم كيف لم تُنتج سوى الخيبة.. فلكلّ أمّة ـ ولو في زمانٍ واحد ـ خصوصيّاتها.. فلا تستنسخوا تجارب الآخرين..

وبين الجغرافيا والتاريخ.. ضاع الزمان والمكان.. ولم نعرف أيّهما الأولى.. وضعنا.. ولم نحسم خلافاتنا بعدُ..

الخلق وحديث الغايات

٢٠ ـ ١ ـ ٢٠١٤م

الدنيا مثل الرسام المتأنّي الحاذق.. تحفر كلّ يوم وجوهنا وتغيّر بالتدريج تقاطيعها.. وتنحت كلّ يوم أجسامنا وتغيّر بهدوء انحناءاتها وتعرّجاتها.. لكنّ النسخة الأخيرة لهذا الرسام الماهر.. هي التي تسبق نزولنا القبر بثوانٍ..

الدنيا رسّامٌ لو بقينا أمامه فسوف يشوّهنا بعد أن يرسمنا بأبهى الصور.. كالتي نقضت غزلها من بعد قوّة أنكاثاً.. كأنّها لا غاية سامية من الأمر.. فهل هناك عالم يمكن أن تكون آخر إصداراته ورسوماته لنا هي أبهى أشكالنا وأجملها؟! عالمٌ لا نخشى أن نظلّ فيه خوفاً من أن تنحدر صورنا وتشيخ؟! عالمٌ

نصنع نحن صورنا فيه من قبل.. أم أنّ الخلق لا غاية له؟

وحديث الغايات صراع مؤلم بين العقول..

﴿أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٥).

القرآن وفلسفة الحياة في الاختبار

٢١ ـ ١ ـ ٢٠١٤م

كلّ واحدٍ منّا يمكن أن يكون ابتلاءً للآخر.. أنا بعقلي القاصر اختبارٌ لك في كيف تتعامل مع قصور العقل.. وأنت بعقلك الكبير اختبارٌ لي كيف أتسامى وأجدّ.. أنا بفقري اختبارٌ للغنيّ كيف يتعامل مع ماله تجاه الآخرين.. وأنت بغناك ابتلاءٌ للفقير كيف يتعامل مع ظاهرة الغنى.. هل سيشكر أم يكفر..

كلّ واحد منّا هو ابتلاءٌ للآخر.. سواء كان معه أم ضدّه.. مشتركٌ معه في شيء أم مختلف.. ليعلم كيف تكون ردّات أفعالنا تجاه اختلافنا واتفاقنا.. في كلّ شيء..

ليس المال والبنون فتنة لنا فقط.. بل كلّ الناس من حولنا هم مشاريع فتنة واختبار لنا.. وكلّ وجدانٍ وفقدانٍ هو فتنة..

وها هو القرآن الكريم يؤكّد هذا المفهوم بقوله:

١ ـ **﴿وَكَذلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَ هؤُلاءِ مَنَّ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنا أَ لَيْسَ اللهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾** (الأنعام: ٥٣).

٢ ـ **﴿..وَجَعَلْنا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَ تَصْبِرُونَ وَكانَ رَبُّكَ بَصيراً﴾** (الفرقان: ٢٠).

وقضيّة الاختبار في الدنيا واحدة من أسئلة الغايات..

قصّة الخبّاز وتطوير المعرفة الدينيّة

٢٤ ـ ١ ـ ٢٠١٤م

يراك شخص مشغولاً ـ مثلاً ـ برمي أو تبديل أدوات العمل في مخبزك لإنتاج الرغيف.. يراك مهتماً بالحصول على مخبز متطوّر بدل المخبز اليدوي قليل الإنتاج.. فيقول لك: لماذا تشغل نفسك بهذه الأمور التي قد تثير منافسيك من أصحاب المخابز والأفران الذين لا يملكون إلا مثل مخبزك التقليدي اليدوي؟!.. ويطلب منك أن تهتم بأمور يقول لك إنّها أكبر!

مثلاً: لماذا لا تهتم بأن تكون أكياس الخبز أكبر لتضع فيها الخبز بطريقة أحسن..؟ أو لماذا لا تكبّر حجم الرغيف قليلاً بنفس السعر حتى يأتي الناس إليك..؟

ماذا أقول له؟ هل أقول له: إنّ ما تطلبه منّي ليس هو هموم الإنتاج اليوم؟ أم أقول: إنّه لا يمكن تجويد الإنتاج وتوسعته بشكل كبير إلا بتغيير أدواته وتطويرها؟ أم..

هذا هو جوابي لكلّ من ينصح الناس بأن لا يشتغلوا بالنقد النهضوي في الفكر الديني.. ويطلب منهم أن يهتمّوا أكثر بإنتاج تفاصيل جديدة ونظريّات فقهية وكلاميّة جزئيّة جديدة..

والسؤال: ألا يحتمل هؤلاء أنّ إنتاج ما يقولون غير ممكن في ظلّ الأدوات القديمة والمخبز التقليدي..

أسئلة النهضوي غير أسئلة المتخصّص أحياناً..

مقترح حول النصوص العاطفية الرقيقة في التراث الإسلامي

٢٩ ـ ١ ـ ٢٠١٤م

كنت أتحدّث اليوم مع بعض الأصدقاء الكرام.. كنت أقول له: عندي مقترح فكّرت فيه عدّة مرات، لكنّ الوقت لا يُسعف الإنسان محدود الطاقة..

أن يجمع شخصٌ أو أشخاص كلّ النصوص (الرومانسيّة) الرقيقة والعاطفية والقائمة على الرقّة والحنان والحبّ وطراوة القلب في نصوص الكتاب والسنّة وكلمات رجالات التاريخ العربي والإسلامي، ثم تعمّم وتصدر في كتاب أو تبث عبر وسائل التواصل الاجتماعي لعامّة الناس.. فقد أُرهقنا من تظهير نصوص العنف والقسوة وجفاف القلوب في التراث..

لا أقصد أنّه لا توجد نصوص قوّة وشدّة في التراث.. لكن بدل أن نعيش معها لوحدها آخذين ببعض الكتاب وتاركين بعضه الآخر.. يجب أيضاً أن نظهّر ونبرز الوجه الآخر لتكتمل الصورة وتتضح.. ثم يكون الحكم بعدها نهائيّاً..

لقد صدّق كثيرون اليوم أنّه لا يوجد شيء في تراث هذه الأمّة غير السلبيّة والعنف.. لأنّهم اعتادوا على أن تظهّر أمامهم هذه النصوص والوقائع فقط.. ويتم التقاطها دوماً فتتركّز الفكرة السلبيّة في العقل.. فلماذا نترك الساحة للقساة والأجلاف كي يظهروا الحضارة الإسلاميّة بمظهر واحد.. أو يُظهروا حضارات قوميّاتنا كذلك كالعربية والتركية والفارسية وغيرها؟!

العلم واليقين والغرور (قصّةٌ في طائرة)

٣١ ـ ١ ـ ٢٠١٤م

قبل سنوات كنت في الطائرة من طهران إلى بيروت، جلس بجانبي شخص

معروف نسبيّاً ومدّعٍ إلى أبعد الحدود.. قلّما رأيت مثله.. بدا كأنّه نابغة زمانه..

هو لا يعرفني.. فتكلّم في أمور كثيرة صادف أنّني أعرف فيها بعض الشيء.. فأكثر من الخطأ والهذيان ومن الكلام الفارغ جداً ظانّاً أنّه يُبدع نظريّات ما دام المستمع جاهلاً.. فلم أوحِ له بشيء يعكّر صفو مزاجه في بطولاته التي يقصّها..

ثم رأينا في الأسفل أنواراً فقال: هذه مدينة طرابلس قطعاً ويقيناً.. فسكتُّ، ولم نصل إلا بعد ساعة وربع.. أظنّ أننا كنّا حينها ما نزال فوق تركيا..

مثل هذا كثيرون.. يذهلني الشخص الذي عندما يتكلّم يبدو وكأنه يفهم في كلّ شيء! وإذا أعطى رأياً بدا قاطعاً فيه وحاسماً إلى أبعد الحدود..

يا أخي.. هل من الضروري لكي أصبح فاهماً أن أتكلّم في كلّ شيء؟! وهل من المعيب أن أسكت فيما لا أفهم، وأجنّب الآخرين سفسطاتي وترّهاتي وكلامي الفارغ؟! بالله عليك اسكت وأرحنا.. وتأكّد أنّك ستكون بذلك أوّل المرتاحين.. وبدل أن تثقل سمعنا بالكلام افتح كتاباً صغيراً واقرأ.. أو أسمعنا بعض (النكات) المضحكة لكي نروّح عن نفوسنا.. ولك الأجر والثواب إن شاء الله..

عبادة الأصنام في عصر التوحيد

٥ ـ ٢ ـ ٢٠١٤م

كلّ واحد منّا يكاد يكون عابداً لصنم.. يقدّسه.. في حياتنا السياسية والفكرية والدينية والاجتماعية.. وكلّ فريق ينتقد الآخر على عبادته لصنمه.. لكنّه يعبد صنماً آخر غيره.. والكلّ يعبد الصنم.. ففرق بين من يرفض عبادة هذا الصنم ومن يرفض عبادة الأصنام كلّها..

وحتى نكسر الأصنام.. يجب أن نبدأ من التربية في بناء جيل صاعد..

وفي خطوة بسيطة تربوية يهمّني أن يشير علينا برأيه فيها من له قدم راسخة في العلوم النفسية والتربوية..

في خطوة أوّلية: أن يعمد كلّ أب وأم ومنذ طفولة أولادهما لإظهار عناصر الضعف فيهما بين الفينة والأخرى.. بطريقة لا تفقده الوثوق بهما.. كالاعتذار عن تصرّف.. أو الإقرار بجهل وعدم المعرفة بالجواب عن سؤال ما.. سينشأ الطفل الذي عادةً ما يرى أوّل الأصنام في الأسرة (الأب والأم).. سينشأ على أنّهما بشرٌ مثله.. وإن تقدّما عليه بالفهم والخبرة.. وإن وجب عليه احترامهما..

الأصنام ليست حجارة فحسب.. الأصنام ثقافة وتديّن ونمط انتماءٍ وعيش.. الأصنام هي استلاب من الدرجة الأولى..

وقفة احترام للشيخ الوائلي رحمه الله

٦ ـ ٢ ـ ٢٠١٤م

في هذه الأيّام الحزينة المليئة بالعِبرة والعَبرة.. نستذكر جميعاً العلامة الراحل عميد المنبر الحسيني، الخطيب الذي جمع بين الحافظة والعقل والتأمّل والتحليل والأصالة والمعاصرة و.. وحبّ الحسين عليه السلام.. الشيخ الدكتور أحمد الوائلي رضوان الله تعالى عليه، صاحب المدرسة الكبيرة في المنبر الحسيني.. فله منّا وقفة احترام ودقيقة صمت.. رحمك الله من عالم أسّس لمدرسةٍ ما أحوجنا إليها اليوم.

المواقف والضغوط

٧ ـ ٣ ـ ٢٠١٤م

قد تدفع الضغوطُ السلبية الإنسانَ ليتخذ مواقف هجوميّة يراها دفاعاً عن النفس.. وقد تدفع حماسة المؤيّدين المتفاعلين معك أن ترفع السقف وتطلق قنبلةً يهزّ صوتها الأجواء.. لكن من غير السليم بمن يحمل مشروعاً في الحياة أن يخضع لحماسة المحيطين به.. ولا أن يكون عاجزاً عن استيعاب الضغط.. فمجتمعاتنا تعشق الخطيب المتحمّس الذي يفجّر قنابل.. أكثر مما ترغب بالخطيب الهادئ الذي يدير الأمور ولو حقّق المنجزات دون أصوات.. فالقنابل الصوتية صارت بالنسبة إلينا صرخات الآلام في نفوسنا.. وصيحات الرفض.. لكنّها قد لا تكون الحلّ دوماً.. (بل أحياناً فقط).

لقد سمعت مؤخّراً أنّ بعضاً ممّن نحترم يهمّ ـ بسبب الضغوط والمتحمّسين ـ لاتخاذ موقف كبير.. لست متأكّداً من الأمر.. لكنّني لا أنصح بذلك.. بل أنصح باستيعاب الصدمات والتفكير الاستراتيجي بعيد المدى.. والتخطيط بهدوء.. فأعمال التغيير والإصلاح قد تكون أحياناً حفراً للجبال بالإبرة أو جَرحاً للخصم بالقطنة.. والله من وراء القصد.

عندما يُهمل العرب واحداً منهم ويكرّمه غيرهم!

٢٠ ـ ٣ ـ ٢٠١٤م

شيء مؤسف حقّاً على حال العرب، فقبل أيام قليلة تمّ تكريم أحد العلماء اللبنانيين المتخصّصين بمجال التراجم (حفظه الله) والذي يعتزم إصدار موسوعة تراجم بقريب من خمسين مجلداً ـ كما سمعنا ـ قضى عمره فيها. هذا

الرجل عاش ويعيش في أوساطنا لا يعرف عنه أحدٌ شيئاً، ولا من يذكره ولا من يشير إليه..

جاءت جهةٌ مشكورة من خارج العالم العربي لتحتفل بتكريمه في مدينته في جنوب لبنان.. أما نحن فلا علم لنا به ولا خبر.. وهي الجهة الكريمة نفسها التي تقوم بالإعداد لمؤتمرات لعلماء عامليّين وتحقيق وتصحيح كتبهم وإخراجها للطباعة العصريّة القيّمة مثل السيد محسن الأمين والسيد عبد الحسين شرف الدين وغيرهما..

مثل هذا العالم كثير وليس عددهم بالقليل.. فإلى متى سنظل لا نقدّر رموزنا ولا شخصيّاتنا ولا علماءنا ولا مفكّرينا.. إلا قليلاً.. فـ (قرش أو فلس) الآخر بمليون، أمّا مليوننا فهو بفلس عندنا! لا أظنّ أنّ أمّة يمكن أن تنهض بدون الثقة بالنفس أو بدون أمل بالثقة..

أمّة لا تتفكّه إلا بالسخرية بنفسها.. وتشعر بعقدة الحقارة في أيّ منجز يقوم به أحد أبنائها.. ولا تتغنّى إلا بماضيها.. بل ماضيها صار عبئاً عليها..

بينما ترى فيما عند الآخر ـ شرقاً أو غرباً ـ كلّ العلم والصلاح والمعرفة!

عندما تصبح المكتبة في البيت للـ (ديكور)!

٢٣ ـ ٤ ـ ٢٠١٤م

جاء شخص إلى بائع كتبٍ يريد كتاباً، فاستبشر بائع الكتب بأنّ هناك من تبقّى يسأل عن كتاب يريده..

قال المشتري: أريد كتاباً يكون في ست مجلّدات، ولونه أخضر فاتح..

استغرب البائع وقال: ما اسم الكتاب؟

قال المشتري: لا يهم، المهم هذه المواصفات..

قال البائع: ولماذا؟

قال المشتري: لأنّ مكتبتي في غرفة الاستقبال بقي فيها مكانٌ شاغر لمقدار ست مجلدات، واللون الأخضر الفاتح يناسبها تماماً..

ليس المهم أن تكون لديك مكتبة ورقيّة أو الكترونيّة.. بل المهم أن تقرأ، وأن تفهم.. وأن تُبدع كالكاتب.

الملاصدرا الشيرازي والمرأة

٢٦ـ ٤ ـ ٢٠١٤م

في يومٍ من الأيام نشر صديقٌ عزيز لي مقالاً تحدّث فيه عن وجهة نظر الفيلسوف صدر الدين الشيرازي في المرأة..

يقول الشيرازي بالنصّ الحرفي، وهو يتكلّم عن خلق الأرض وما فيها من الحيوان و..: (ومنها تولّد الحيوانات المختلفة وبثّ فيها من كلّ دابة بعضها للأكل.. وبعضها للركوب والزينة.. وبعضها للحمل.. وبعضها للتجمّل والراحة.. وبعضها للنكاح، والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً.. وبعضها للملابس) (الحكمة المتعالية ٣: ١٣٦).

ويقول الفيلسوف السبزواري معلّقاً على كلام الملا صدرا: (في إدراجها في سلك الحيوانات إيماءٌ لطيف إلى أنّ النساء لضعف عقولهنّ وجمودهنّ على إدراك الجزئيات ورغبتهنّ إلى زخارف الدنيا، كدن أن يلتحقن بالحيوانات الصامتة حقاً وصدقاً، أغلبهنّ سيرتهنّ الدواب، ولكن كساهنّ صورة الإنسان لئلا يشمئزّ عن صحبتهنّ، ويرغب في نكاحهنّ..) (المصدر نفسه، الهامش رقم: ١).

نشر صديقي هذا النصّ فثارت ثائرة أحدهم ليتصل به: لماذا نشرت هذا؟ هذه إهانة للملا صدرا؟ لعلّ صديقي أجابه: هذا رأيه.. إذا كان إهانة فهو قد أهان نفسه.. لكنّني أحترم وجهة نظره وأختلف معه تماماً..

هكذا يريدنا بعض الناس أن ننظر للكبار على أنّهم لا تصدر منهم سقطات ولا هفوات ولا أخطاء ولا غرائب! يجب أن تظلّ الصورة صافية ولو بالكتمان والتزوير.. لأنّ ثقافتنا هي أننا لا نقدّر شخصاً إلا إذا كان لا يخطأ!

نحن والملا صدرا ومحمد باقر الصدر

٢٧ ـ ٤ ـ ٢٠١٤م

ربما أكون متهماً في حبّي وتوصيفي لمحمد باقر الصدر.. فالرجل أعشقه وأحبّ هدوءه وثقافته وأخلاقه، لكن.. وحتى لا يظنّ ظانّ أنّ لنا غرضاً في الملا صدرا الشيرازي الذي درّستُ فلسفته ولا أعارض وجودها.. بل أدافع عن حقّها الوجودي.. أنقل لكم هذه القصّة لتأكيد الفكرة التي أردتها في منشوري السابق.. وهي: كيف ينبغي أن نتعامل مع الناس أصابوا أم وقعوا في الخطأ؟

حدّثني صديقٌ متابعٌ ومهتمّ وموسوعيّ في قضيّة السيد محمّد باقر الصدر.. قال: كنّا نحقّق ونصحّح كتبه ومحاضراته لإصدار مجموعة أعماله.. فصادفنا تعبيراً يقول فيه موجّهاً خطابه الشفوي لوفد نسوي عراقي: (أنتم يا بنات الزهراء).. قال صديقي: قلت للجنة المؤلّفة من عدّة شخصيّات موقّرة، ومنها علماء معروفو الاسم..: يجب أن نضع هامشاً في أسفل الصفحة للقول بأنّ الصحيح أو الأصحّ هو (أنتنّ) من الزاوية اللغوية العربيّة..

فأجاب أحدهم: كلا.. إنّ الصدر مصرّ على هذا التعبير، وله من ورائه غرض.

قال صديقنا له: لماذا نفسّره هكذا وبدون دليل؟! إنّه تعبير سبق على لسانه لكثرة مخاطبته بالمذكّر..

قال العالم: كلا.. إنّه خاطبهم بالمذكّر عمداً ليشير إلى أنّهن بمنزلة الرجال في الفعل والتأثير الاجتماعي!

وهكذا لا نتحمّل حتى هفوة لسانية عابرة لرمزٍ كبير.. ونصرّ مرّةً أخرى على عصمتهم..

إذا خطّأتُ الملا صدرا أو الصدر، فهذا لا يعني أنّني أضعّفهما؛ بل لأنّي أحبّ لهما أن ينفعا الناس بخلق وجودهما لوعي إنساني.. لا بصيرورتهما مقدّسات تُفقد الناس الوعي.. أحبّ أن أحترمهما وأنا أدرك أنّهما غير معصومين.. لأنّ الاحترام يكون للمعصوم وغيره.. بل هو لغير المعصوم قد يكون أشدّ على النفس.. والله من وراء القصد.

المحاكم والمنازعات

السبت ١٠ ـ ٥ ـ ٢٠١٤م

بالأمس جمعني لقاء طيب مع نخبة من العلماء والباحثين والناشطين.. وكان أحدهم يتحدّث عن سفر رسمي له إلى إحدى الدول.. قال بأنّه تفاجأ عندما عرف أنّ المحاكم هناك لا تفتح إلا يوماً واحداً في الأسبوع؛ لأنّ عدد الملفات القضائية والمنازعات قليلٌ، يكفي له يوم واحد كلّ أسبوع!

أمّا عندنا وفي بلداننا العربية والإسلاميّة.. فهناك ـ وهذه ليست مبالغة ـ ملايين القضايا العالقة في المحاكم والتي لم تنته بعد.. بل تتراكم فوقها الآلاف كلّ عام.. وقد نحتاج إلى تمديد اليوم إلى مائة ساعة مقابل ٢٤ ساعة حتى ننجز

الأعمال القضائية وملفات المخاصمات والمنازعات..

من المهم أن تحلّ منازعات الناس.. لكنّ الأهم أن نفكّر أيضاً في وضع قوانين ونظم وإرساء ثقافة ونمط عيش يخفّفان من توتر المجتمع وصراعه مع نفسه، ويقلّلان من حاجتنا إلى المحاكم ورفع القضايا إليها..

كلام خيالي لم أكن لأتجرّأ على قوله إلا أنّه قد وقع في بعض البلدان! وعلى ذمّة الناقل..

نحن وجامعات الأديان والمذاهب

الأربعاء ١٤ ـ ٥ ـ ٢٠١٤م

ينقل رئيس جامعة الأديان والمذاهب في إيران السيد أبو الحسن نواب حفظه الله عن الشهيد بهشتي رحمه الله أنّه كان يدعو قبل حوالي الأربعين سنة إلى وضع اختصاص علمي في المعاهد الدينية يُعنى بالأديان والمذاهب..

ظلّت الفكرة خجولةً حتى عام ١٩٩٥م.. إذ أُسّست في مدينة قم جامعة الأديان والمذاهب.. لقد صاحَبَ هذا التأسيس الكثير من الجدال واللغط.. واتخذت مواقف متناقضة من شرعيّة هذا العمل.. كونه يصبّ في إطار التعريف بالأفكار (الضالّة والكافرة)..

وبعد حوالي عشرين عاماً.. تعدّ هذه الجامعة اليوم مركزاً بالغ الأهميّة.. تخرّج منه الكثير من الذين حملوا الشهادات.. وكثيرٌ منهم من علماء الدين.. وأدّى ذلك إلى انفتاحٍ علمي حقيقي على الأديان والمذاهب الأخرى في العالم.. وتبادل البعثات العلمية.. وعقد الندوات المشتركة باستمرار.. من المسيحية وحتى البوذية..

ورغم وجود نشاطات متفرّقة هنا وهناك في هذا الصدد.. لكنّني أدعو بإيمان عميق لتأسيس مثل هذا المشروع في العالم العربي.. في بغداد أو بيروت أو القاهرة.. جامعات تعنى فقط وفقط بدراسة الأديان والمذاهب ومقارناتها.. وإلى جانبها مراكز الأبحاث التي تدعمها وترفدها باستمرار..

إنّها واحدة من وسائل دخول العالم حوار الأديان الحقيقي والنافع والمنتج إن شاء الله..

عندما تتضخّم الألقاب حدّ الألوهيّة، قصّةٌ وعبرة

٢٤ـ ٥ـ ٢٠١٤م

حفظ الألقاب أمرٌ جميلٌ يعبّر عن الاحترام والأدب.. والألقاب عادة سائدة في بعض المجتمعات أكثر من مجتمعات أخرى.. وقد راجت في العقود الأخيرة بشكل واضح في المجتمعات العربيّة..

سمعت من أستاذنا الجليل السيد محمود الهاشمي حفظه الله قصّةً تقول: إنّ أحد الأشخاص أرسل رسالةً يوماً ما إلى المرجع الديني السيد محسن الحكيم رحمهالله، فأراد أن يفتتح الرسالة بخطابٍ له يجلّ فيه من قدره ويمنحه اللقب الذي يستحقّه.. ومن شدّة إعجابه به لم يجد أنّ كلمة (آية الله العظمى) تكفي! فكتب مطلع الرسالة النصّ التالي:

إلى (الله العلماء) السيد محسن..!

الألقاب شيءٌ جميل، لكن قد لا تُشبع بعضَنا الألقابُ فيذهب بها عالياً في حقّ من يحبّ.. حتى ليكاد يشبّهه بالله تعالى..

أوطانٌ تشتعل، فهل يلزمنا الندم؟

١٢ ـ ٦ ـ ٢٠١٤م

في بلادي ـ بلاد المسلمين ـ أوطان تشتعل.. في كلّ يوم وطن.. لا تشتعل لتضيء دروب الناس.. بل تشتعل لتحترق وتحوّل العباد والبلاد إلى رماد.. في كلّ يوم نشاهد احتراق أمّة..

من أوقد لهذه النيران؟ ومن يمكنه أن يطفئها؟

اللهم إنّا نعلن براءتنا من كلّ من ساهم ـ ولو بكلمة ـ في إشعال هذه الفتن.. وفي وصولنا إلى ما وصلنا إليه.. من متآمرين على الأمّة الإسلاميّة.. ومن سياسيّين ورجال دين وإعلام وسلطة وقلم وصحافة و.. اللهم ونستغفرك من أيّ قول أو فعل صدر منّا ساهم في وصولنا إلى ما وصلنا إليه.. اللهم آمين..

قال سبحانه وتعالى: ﴿**وَاخْتارَ مُوسى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقاتِنا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَ تُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِها مَنْ تَشاءُ وَتَهْدي مَنْ تَشاءُ أَنْتَ وَلِيُّنا فَاغْفِرْ لَنا وَارْحَمْنا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغافِرينَ**﴾ (الأعراف: ١٥٥).

فهرس المحتويات

القسم الأوّل

الفلسفة والعقائد والعرفان

القسم الثاني

علوم القرآن والحديث

القسم الثالث

الفقه وعلوم الشريعة

القسم الرابع

فكرٌ وثقافة

القسم الخامس

التاريخ والسيرة

القسم السادس

الأخلاق والعلاقات الاجتماعيّة

خاتمة

في منشورات وأفكار على وسائل التواصل الاجتماعي

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (أربعة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (أربعة أجزاء)
١٢. حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣. المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني

٦. الحج رموز وحكم

٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي

٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية

٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة

٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة

٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي

٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات

٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي

٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي

٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة

٩. الوحي والظاهرة القرآنية

١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة

١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)

الموقع الالكتروني
www.hobbollah.net

هذا الكتاب

يحاول هذا الكتاب أن يدخل في حواريّة مفتوحة حول قضايا دينية وفكريّة واجتماعية. إنّه يسعى لمقاربة الأسئلة الحَرِجَة ليُقدّم في الجواب عنها مساهمةً تحاول عرض إضافةٍ نوعيّة.

إنّ القضايا الفلسفية والعقائدية والتاريخية والقرآنية والحديثيّة والفقهية والأصولية و.. تشكّل الجزء الأكبر من هذه الحواريّة المعاصرة، والتي تعبّر عن مجموعة كبيرة من الأسئلة حاول هذا الكتاب الإجابة عنها بطريقةٍ جريئة لا هي بالمختصرة ولا بالمطوّلة.

لقد تشكّلت تساؤلات هذا الكتاب/السلسلة من مجموعةٍ كبيرة من المراسلات العلميّة التي جرت ـ وما تزال ـ بين المؤلّف وعدد كبير من شباب النخبة العربيّة الصاعدة اليوم، وكانت الشفافية والعقل البارد هما السمة العامّة التي تناول فيها الكتاب تلك التساؤلات الجريئة والعميقة. لقد أقرّ بنقاط الضعف، وكشف الثغرات التي بانت له، في الوقت عينه الذي دافع فيه عن ما رآه صواباً في قضايا الدين والفكر في عالمنا اليوم.

إنّه كتاب يلامس تساؤلات الشباب والنقّاد اليوم، ليكون موضوعيّاً في تناوله للأمور، رغم حساسية الملفّات التي يشتغل عليها.